

PLATONE

1047

PROTAGORA

TRADUZIONE

DI

E. MARTINI



G. B. PARAVIA & C.

TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

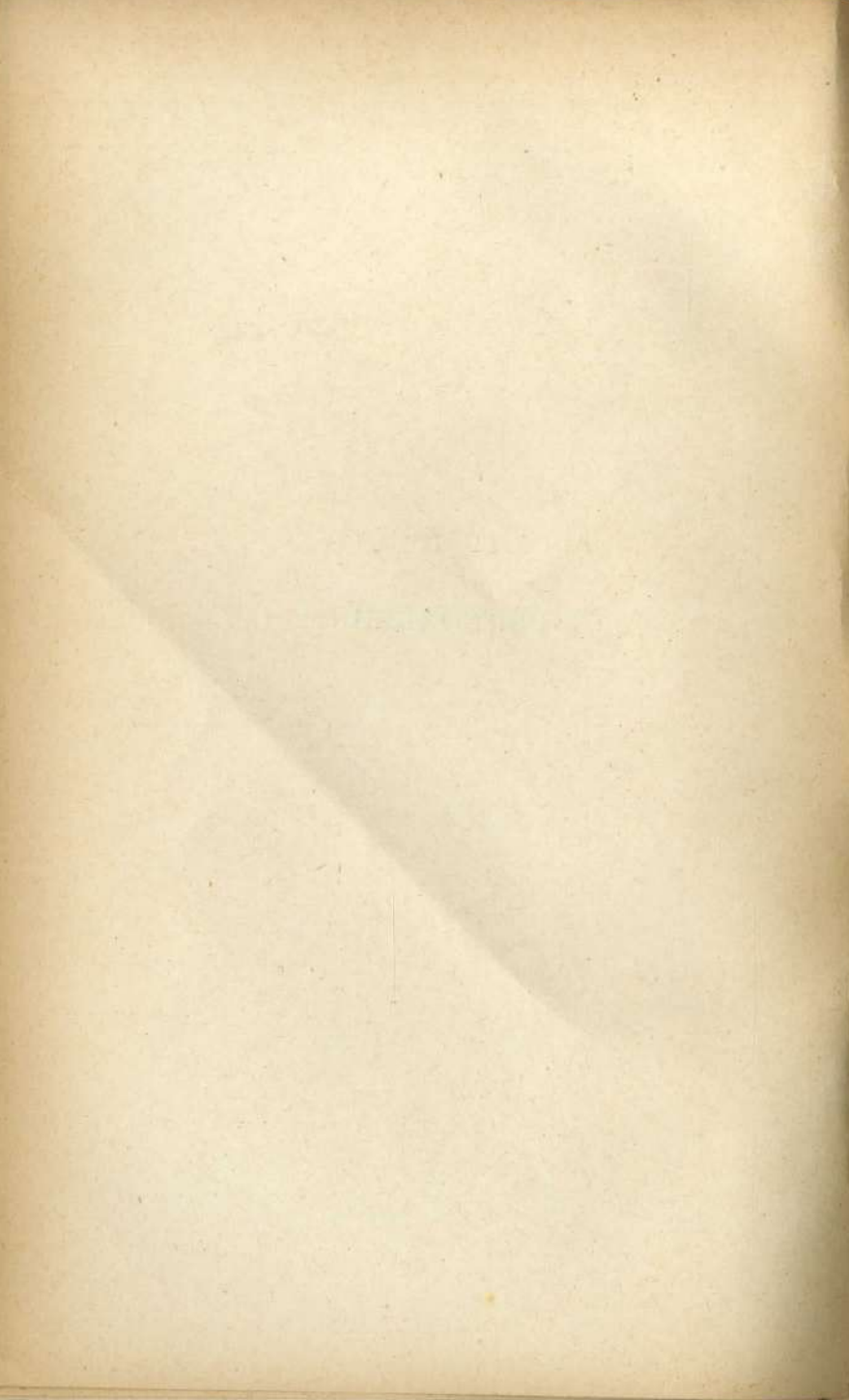
PRIMA RISTAMPA

RIVEDUTA

PROPRIETÀ LETTERARIA

Società Anonima G. B. PARAVIA & C.
TORINO - Corso Vittorio Emanuele II, 199.
784 (B) 1933, 13581.010323.

ALLA MEMORIA
DI
LUIGI SETTEMBRINI



ARGOMENTO DEL "PROTAGORA,"⁽¹⁾

In un ritrovo pubblico, probabilmente in una palestra o in un ginnasio, Socrate è interrogato da un amico donde venga; e poichè risponde d'aver avuto poco prima una conversazione con Protágora, è pregato da questo amico di narrargliela. E Socrate — che aveva, pare, l'abitudine di raccontar volentieri le discussioni a cui assisteva o prendeva parte — aderisce (I).

Egli dunque racconta d'essere stato destato sul far dell'alba da Ippócrates, un giovane ateniese di cospicua famiglia, d'indole eccellente, desideroso di farsi strada nella vita pubblica, recatosi da lui per pregarlo di volerlo presentare a Protágora, giunto poco prima ad Atene, del quale egli s'augura di poter divenire discepolo. Socrate è disposto a contentarlo; ma osserva che è troppo presto, che sarà bene attendere che spunti almeno il giorno; e frattanto, levatosi, si trattiene a passeggiare col suo giovane amico nella corte della propria casa e a discorrere con lui per rendersi conto della sua decisione e dello scopo che si propone di raggiungere nel sollecitare con tanto ardore la conoscenza e l'insegnamento di Protágora. Ippócrates non aspira a diventare un sofista; egli vede solo vagamente in Pro-

(1) Dal testo di Burnet, t. III (Oxford, 1909).

tàgora un uomo che è in grado di dargli quella cultura più alta e quell'abilità di parola, di cui potrà giovare nella vita politica. Ma Protàgora è un sofista, e Ippocrate mostra di non sapere quel che sia un sofista; donde il filosofo trae occasione per deplorare la leggerezza, con cui la gioventù del suo tempo affidava la propria anima a gente simile; ma dichiara ad ogni modo che è bene sentire dalla bocca dello stesso Protàgora quale sia il fine e il contenuto dell'insegnamento di lui (II-V).

Con questo proposito, fatto giorno, i due s'avviano alla casa del ricchissimo Callia d'Ipponico, gran mecenate di sofisti, che in quel momento oltre Protàgora ne ospitava ancora altri due, tra' più famosi, Ippia da Elide e Pródico da Ceo. Dopo una viva descrizione della scena, che si svolgeva nel portico della casa di Callia e a cui Socrate e Ippocrate assistono per qualche tempo inosservati, Socrate s'avvanza, manifesta a Protàgora il desiderio del giovane che vorrebbe divenire suo scolare nella fiducia che così potrà acquistare reputazione nella città, e gli lascia la scelta o d'avere perciò un colloquio da solo a soli con loro o discorrerne in presenza degli altri. Protàgora, a cui non par vero di poter mettere in mostra la propria dottrina dinanzi a tutti, e in particolare dinanzi ai suoi emuli, dichiara ch'egli s'è proclamato sempre apertamente e lealmente sofista, che non ha nessun motivo per nascondere la natura del proprio insegnamento, e che quindi preferisce di parlar in presenza di tutti. E così tutti, compresi Ippia e Pródico, si raccolgono intorno a Socrate e Protàgora, e la conversazione comincia (VI-VIII).

Socrate, invitato dal sofista, rinnova la domanda: il giovane Ippocrate, desiderando di farsi scolare di lui, vuole anzitutto sapere che vantaggio trarrà dal suo insegnamento. E Protàgora, dopo qualche incertezza nelle prime risposte, finisce con l'aiuto di Socrate per asserire che egli si riprometteva di poter insegnare la virtù

civile. Ma Socrate manifesta i suoi dubbî sulla possibilità d'un tale insegnamento, prima perchè su cose che si reputano insegnabili lo Stato non interroga che le persone dell'arte, laddove nelle decisioni di carattere politico concede a tutti la facoltà d'esporre il proprio parere; e poi perchè l'esperienza attesta che perfino gli uomini di governo più insigni non sono stati capaci di comunicare agli altri, nemmeno ai propri figli, quella virtù in cui erano eccellenti essi stessi; e chiede che gli vengano risolti i suoi dubbî. A questo Protàgora risponde con un mito ed un ragionamento. Nel primo egli narra come e perchè i due fattori fondamentali della vita civile: il sentimento di riverenza e di giustizia, fossero *ab origine* distribuiti indistintamente tra tutti gli uomini, il che conferisce a tutti i cittadini la capacità e il diritto di metter bocca in ciò che concerne la vita civile; e col secondo mira a provare: 1) come tutti ritengano la virtù insegnabile, dal momento che tutti riprendono o puniscono chi è moralmente vizioso, ma non chi è difettoso fisicamente; 2) come non sia esatto che non si cerchi d'insegnare la virtù, perchè al contrario l'insegnamento di essa costituisce la cura costante delle famiglie e delle città; e 3) come e perchè non sia da meravigliare che da genitori buoni nascano dei figli degeneri, giacchè, sebbene la virtù si possa insegnare, pure il farvi maggiore o minor profitto dipende dalla maggiore o minor disposizione che ciascuno ha da natura e che si può migliorare con l'insegnamento; donde nasce la presente condizione sociale che, se non è perfetta, è però senza confronto preferibile a quella che s'avrebbe, ove gli uomini vivessero allo stato di natura (IX-XVI).

Socrate si mostra ammirato della dottrina di Protàgora, ma ha bisogno ancora di qualche chiarimento. Il sofista ha preso le mosse dalla virtù civile, poi ha accennato ad una virtù in genere ed anche a talune virtù particolari, quali la saviezza, la giustizia, l'assennatezza,

la santità, il coraggio. Ora queste sono esse parti d'un unico oggetto: la virtù, o nomi diversi di esso? E se parti, differiscono qualitativamente tra loro e dal tutto, come le parti del volto, o quantitativamente soltanto, come, per esempio, le parti dell'oro? E Protàgora risponde che sono diverse, come le parti del volto. Ma Socrate, facendogli dapprima osservare che la giustizia non può non essere santa, come la santità non essere giusta, lo costringe a riconoscere che santità e giustizia sono per lo meno strettamente affini; e quindi, fondandosi sul principio che ogni concetto non può avere che un solo contrario, poichè la dissennatezza è contraria tanto all'assennatezza quanto alla saviezza, ne conclude che anche saviezza e assennatezza sono in fondo la medesima virtù. E Socrate vorrebbe continuare dimostrando la somiglianza dell'assennatezza con la giustizia. Senonchè Protàgora, che comincia ad accorgersi d'aver la peggio, cerca di sottrarsi alla stretta dell'avversario, sciorinando uno di quei luoghi comuni, nei quali era maestro, sulla relatività del concetto di utile. Ma Socrate si rifiuta di proseguire a questo modo. Egli tiene a fissare il metodo della discussione. Se Protàgora, invece di rispondere alle sue domande con brevità e precisione, intende metter fuori ogni momento un discorso, egli preferisce rinunciare alla conversazione e ritirarsi. Ma qui, ad evitare che il ragionamento resti interrotto e a metter pace tra' due contendenti, intervengono Callia, Alcibiade e Critia, a cui s'aggiungono Pródico, che profitta dell'occasione per fare sfoggio della propria sinonimica, e Ippia, che nel suo solito stile pomposo, e tra le adulazioni ai presenti e ad Atene, non manca d'accennare alla sua prediletta teorica della legge tiranna, donde per altro « cava un bellissimo concetto, che tutti gli uomini di reputazione e sapienti apparten-gano per natura ad una stessa patria, quantunque la legge li faccia cittadini di stati diversi » (Bonghi). Infine, nonostante qualche ripugnanza da parte di Pro-

tágora, l'accordo si conclude in questi termini: che Socrate per il primo risponderà alle interrogazioni di Protágora; questi, a sua volta, a quelle di Socrate (XVII-XXV).

Protágora dunque, premesso com'egli stimi che l'interpretazione dei poeti sia la pietra di paragone d'una cultura davvero superiore, per non allontanarsi dal soggetto di cui si disputa chiede a Socrate, se questi non veda una contradizione in un carme di Simónide, il quale, mentre afferma per suo conto che per l'uomo è difficile essere buono, combatte poi l'opinione di Pittaco che in fin dei conti non differisce dalla sua. Socrate in un primo momento si mostra colpito dall'obiezione del sofista, e invocando l'aiuto di Pródico propone due soluzioni che Protágora facilmente dimostra insostenibili. Quindi, fattosi animo, ripiglia daccapo ad esporre il concetto di tutto il carme, nel quale, secondo lui, Simónide, geloso della rinomanza che Pittaco aveva acquistato col suo motto: « È difficile l'esser buono », non aveva avuto altra mira che quella di mostrar falso questo motto, e affermare così la propria superiorità di fronte al sapiente di Mitilene. Però, dopo una inopportuna esibizione d'Ippia, messo subito a posto da Alcibiade, Socrate osserva che queste discussioni sui poeti non menano a nulla. Egli trova preferibile che si discuta senza intermediari coi propri mezzi, e vorrebbe soprattutto che si potesse condurre a qualche conclusione il discorso cominciato prima e rimasto a mezzo. Se Protágora vuole ancora interrogare, egli è pronto a rispondere; ma se non ha null'altro da chiedere, consenta allora di rispondere, come aveva promesso di fare. Il sofista ha poca voglia di decidersi, ma infine, vinto dall'insistenza d'Alcibiade e dalle preghiere di Callia, si piega al secondo partito (XXVI-XXXII).

Socrate ridomanda a Protágora se crede ancora che le parti della virtù sieno diverse tra loro e dall'intero; e quegli, modificando la prima risposta, dichiara di

convenire che quattro parti della virtù o quattro virtù: saviezza, giustizia, santità e assennatezza, abbiano senza dubbio affinità tra loro; ma il coraggio è affatto diverso da tutte. Al che Socrate oppone che, se è vero che gli atti virtuosi sono tutti belli, e gli atti audaci atti coraggiosi, e gli atti coraggiosi tutti virtuosi, e l'ardire è tanto maggiore quanto meglio si conosca il pericolo a cui si va incontro, laddove gli atti audaci cagionati dall'ignoranza del pericolo non sono belli; è forza concludere che sono virtuosi soltanto gli atti di coraggio compiuti con cognizione o sapienza, e che quindi anche il coraggio, come le altre virtù, ha radice nella saviezza o sapienza. Ma Protàgora non si dà per vinto. Egli ha ammesso, e ne conviene, che i coraggiosi sieno tutti audaci, ma non che gli audaci sieno tutti coraggiosi. Audacia e coraggio procedono entrambi da una disposizione naturale; ma l'audacia può essere effetto anche d'arte o di follia, il coraggio richiede altresì una conveniente educazione dell'animo. Socrate, senza rispondere a questa obiezione, riprende la prova da un più alto punto di vista. Ottiene dall'avversario che questi riconosca l'identità del piacevole col buono, del doloroso col cattivo; e, movendo da questo principio, dimostra che l'atto virtuoso è atto di cognizione, che questa cognizione consiste nella misura della quantità di bene, cioè di piacere, e di male, cioè di dolore, inerente a ciascun atto, e che perciò l'uomo si decide a compiere un atto a preferenza d'un altro, solo perchè vede nelle conseguenze immediate o future di esso atto una maggior somma di quel bene, che rappresenta la sua costante aspirazione. E applicando questa dottrina alla virtù del coraggio, ne deduce che l'atto coraggioso è atto di cognizione di quello che sia o no da temere, non temendo il coraggioso ciò che è bello e buono, che è appunto quel che teme il vile, e temendo invece ciò che è brutto e cattivo, che è appunto quel che il vile non teme. Il coraggio dunque, perciò che si fonda in

una cognizione, non è punto diverso dalle altre virtù. Dopo questa conclusione, a cui Protàgora non ha nulla da opporre, la posizione rispettiva dei due avversari è totalmente mutata. Socrate che da principio dubitava se la virtù si potesse insegnare, sforzandosi poi di provare che fosse scienza, ha così implicitamente dimostrato che essa è insegnabile, mentre Protàgora, che aveva cercato di negare che fosse scienza, s'era privato del più valido argomento in favore della propria tesi. Ora perchè mai i due avversari erano giunti ad una meta contraria a quella, a cui ciascuno di loro tendeva? Perchè — dice Socrate — avevano discusso dell'insegnabilità o meno della virtù prima di esaminare, come avrebbero dovuto, che cosa fosse la virtù in sè (XXXIII-XL).

Il 'Protàgora', nel quale il contenuto filosofico si fonde mirabilmente con la rappresentazione artistica, è una delle più attraenti opere prodotte dal genio di Platone. La prodigalità del nobile e ricchissimo Callia aveva già fornito argomento ad una commedia di Éupoli, intitolata gli 'Adulatori', che fu rappresentata nella primavera del 421 a. C. e vinse il primo premio sulla 'Pace' d'Aristofane. In quella commedia Socrate era messo alla pari con gli altri sofisti; e tutti, il mecenate non meno degli ospiti, esposti allo scherno del pubblico; sicchè non è improbabile che il giovane filosofo, il quale s'era già provato nel campo dell'arte drammatica, si sentisse spinto ad emulare, con ben altro intento, l'esempio del commediografo suo concittadino. Anche in questo dialogo la casa di Callia è il teatro in cui si svolge l'azione; anche qui la scena e i personaggi, suppergiù gli stessi, sòno rappresentati con una vivacità impareggiabile; ma naturalmente la farsa cede il luogo al dramma; e quel Socrate, che nella commedia era visto con gli occhi del volgo, qui prende il posto che gli spetta nel primo piano del quadro, ed è presentato nella sua alta figura di pensatore acuto ed austero

che, contrapponendosi all'indirizzo d'una scienza frivola e incoerente, la combatte e la vince nella persona d'uno dei più illustri suoi rappresentanti, e nel momento in cui questi, circondato dall'ammirazione universale, pareva che avesse raggiunto l'apice della gloria.

I caratteri dei personaggi, così principali come secondarî, sono dipinti con rara maestria. Socrate, sereno, modesto, preciso nelle domande quanto logico nelle deduzioni, ma ironico e pronto a colpire l'avversario nei suoi lati deboli; Protágora, ingegno acuto e parlatore elegante, sicuro della propria superiorità e desideroso di farla sentire ai suoi emuli, benevolo con Socrate che considera quasi come uno scolare, e cortese anche, non però sino al punto da dominare la propria insofferenza nel vedersi contraddetto, ma soprattutto privo d'un solido fondamento scientifico, inetto a una discussione rigorosa e incapace di prevedere la sconfitta a cui va incontro; Ippia così indifferente al vero da non vedere nell'interpretazione del carme di Simónide, se non un modo di mettersi in mostra, e tanto vanitoso, che, come non si contentava d'una sedia comune allorchè parlava da maestro nel circolo dei suoi ammiratori, quando scoppia il dissidio sul metodo della discussione, s'illude di poter divenire l'arbitro della disputa tra Socrate e Protágora; e finalmente Pródico malaticcio e ingenuo fin troppo, e del quale Platone nota persino la voce da basso profondo, fors'anche per mettere in evidenza il contrasto tra la sonorità dell'organo e la tenuità di quelle ricerche sui sinonimi, di cui Pródico si compiaceva in modo speciale. E dei tre sofisti è notevole anche l'imitazione dello stile: ricercato e fiorito, ma non mancante d'una certa grazia, in Protágora; gonfio, immaginoso e untuoso in Ippia; pedantesco in Pródico, che in questo dialogo è quello trattato con meno riguardo, giacchè, specie nel discorso che Platone gli attribuisce, è più che mai manifesta l'intenzione della caricatura.

Degli altri personaggi, il giovane Ippócrate, pieno

d'ardore per la cultura e sollecito ad affidarsi al primo che gli prometta d'avviarlo a quella vita pubblica a cui aspira, è il rappresentante tipico della gioventù nobile ed ambiziosa d'Atene; Callia ha i modi del gentiluomo di razza; Critia rivela già quella freddezza calma e misurata dell'uomo che, cresciuto negli anni e divenuto potente, non s'arresterà di fronte a nessun sopruso; Alcibiade è appassionato ed impetuoso, e perfino la figura di quel servo fedele, che s'accorra d'assistere alla rovina economica del suo padrone, balza viva dal rifiuto d'aprir la porta a due persone in cui sospetta dei sofisti.

Altri piccoli tratti accrescono l'evidenza della rappresentazione. Ippócrate nel buio s'accosta a tentoni per sedersi appiè del lettuccio di Socrate, e questi a sua volta sorprende il rossore che provoca una sua domanda sul volto del giovane, perchè già cominciava ad albergare; Socrate, prima d'entrare in casa di Callia, si ferma, come solea fare quando fosse impegnato in qualche discorso, o per suo conto occupato a meditare su qualche problema; gli uditori di Protàgora, il coro che lo segue, si dividono rispettosamente in due file per non tagliare mai il passo al Maestro; e l'interesse e l'ammirazione che suscitava il gran nome del sofista sono indicati indirettamente dalla sorpresa dell'amico innominato e dalla premura con cui questi chiede a Socrate il racconto della conversazione, sicuro che Protàgora riporterà anche in questo caso uno dei suoi trionfi abituali (1).

La costruzione del dialogo è d'una evidente simmetria. Dopo i due colloquì d'introduzione, che sono stati con ragione paragonati a due prologhi, dopo la descrizione della scena e il discorso di Protàgora, che è come la

(1) Sulle caratteristiche dei vari personaggi, come sul contenuto e sullo scopo del 'Protàgora', cfr. l'acuta 'Introduzione' del Bonghi, che con quella dello Steinhart è, mi pare, ciò che si sia scritto di meglio su questo dialogo.

glorificazione di quella sofistica che egli si vantava di rappresentare; la disputa si svolge in due parti divise dall'intermezzo sul metodo della ricerca. Nella prima campeggia la figura di Protágora che, fedele a un'abitudine comune ai sofisti, ricorre innanzi tutto ad un racconto mitico. Del mito, come è noto, si vale non di rado anche Platone; ma mentre questi vi ricorre come ad un mezzo « per accennare in maniera simbolica a concetti che paiono eccedere il campo della conoscenza umana e che il filosofo non è in grado di dimostrare mediante una prova diretta; o per ravvicinare ai risultati della speculazione la fede religiosa degli avi » (Sauppe); pei sofisti invece non era che un espediente per mettere in mostra la propria cultura e far colpo sugli uditori. Certo, anche il racconto di Protágora è ricco d'osservazioni giuste ed acute, espresse in una forma attraente; ma « per quanto grazioso... esso è privo d'ogni valore simbolico; ciò che il mito doveva porre in rilievo: che tutti gli uomini partecipano della virtù, non risulta dalla natura dei dati del racconto, ma da un semplice ordine posto sulle labbra di Zeus » (Sauppe). Perchè dunque valersi d'un mito, quando si poteva, e anche meglio, raggiunger lo scopo per via di ragionamento? Che però questo mito sia un'invenzione di Platone, il quale nel foggiarlo siasi attenuto alla maniera di Protágora e degli altri sofisti, è opinione quasi universalmente e giustamente ammessa dagl'interpreti.

Anche il discorso che segue, se è notevole per parecchi riguardi e interessante per il quadro che ci offre dell'istruzione e dell'educazione ateniese, non si solleva al disopra della coscienza comune; e pur volendo, come pare, restringersi a trattare della virtù civile o politica e della prudenza e abilità necessarie ad un uomo di Stato, scivola nella virtù morale, in cui Protágora riconosce il fondamento dell'altra, dimostrando così di non avere un concetto preciso nè di quello che vorrebbe provare nè della virtù in se stessa. Socrate coglie subito il

punto debole di questo ragionamento. « L'insegnabilità o non insegnabilità della virtù è una conseguenza dell'essenza sua stessa, di cui bisogna prima venire in chiaro per poi dedurne con tutta facilità se si possa o no insegnare » (Bonghi). Ed è questo il punto a cui Socrate mira fin dalla prima domanda rivolta al sofista. Questi ha alluso ad una virtù in genere, e accanto ad essa ha poi nominato la giustizia, la santità, l'assennatezza. Ora la virtù è essa una cosa unica di cui queste son parti, o queste non sono che nomi differenti d'un'unica cosa? Con questa domanda s'inizia la disputa dialettica, e di qui comincia quella graduale demolizione della figura di Protàgora che diverrà completa alla fine del dialogo.

Nella parte che succede all'intermezzo sul metodo Socrate piglia immediatamente il primo posto con l'interpretazione del carme di Simónide. Il suo sbalordimento di fronte alla domanda di Protàgora e le sue prime risposte, date, com'egli pretende, per guadagnar tempo a riflettere, ma in realtà per prendersi gioco di Pródico e di Protàgora, sono dei tratti evidentemente ironici. Ed una garbata parodia del primo discorso di Protàgora è il preambolo, col quale il filosofo si avvia ad esporre la propria interpretazione del carme, e nel quale, in contrapposto all'antichità della sofistica celebrata da Protàgora, egli esalta l'antichità della filosofia, la cui caratteristica, par che voglia dire, erano non i discorsi di parata, ma dei motti brevi ed arguti, gravidi però d'un alto significato nella loro concisione. Dopo ciò egli s'addentra in quell'esame della poesia, nel quale la serietà non esclude lo scherzo e il cavillo, e donde però trae motivo per insistere su qualche punto che gli stava particolarmente a cuore. Protàgora aveva asserito come si dovesse a un cenno di Zeus se gli uomini partecipavano tutti del sentimento di reverenza e di giustizia; Socrate insiste sul concetto che Dio solo è buono; e facendosi dell'esposizione una preparazione alla dottrina, su cui tornerà nell'ultima parte del dialogo, cerca

di provare che anche Simónide, al pari d'ogni altro sapiente, riponga la virtù nella scienza e neghi che alcuno possa volontariamente commettere il male. E la discussione dialettica, che si ripiglia per desiderio di Socrate, determina la sconfitta definitiva di Protágora, la cui statura intellettuale e morale s'è venuta via via impiccolendo di tanto, di quanto s'è ingrandita quella di Socrate. Ed invano il vecchio sofista tenta di risollevarsi con quel suo sermoncino finale, in cui s'atteggia a protettore del suo giovane antagonista.

Nè deve sorprendere la contraddizione, in cui alla fine del dialogo ciascuno dei due competitori viene a trovarsi di fronte a se stesso. Socrate, se non negava, mostrava almeno di negare che la virtù si potesse insegnare; ma che cosa era questa virtù, della quale egli pensava così? La parola greca *ἀρετή* significò in origine felicità o eccellenza in qualsiasi ordine di cose; più tardi, specie nel campo della vita civile e politica, designò quella elevatezza e nobiltà di sentire che si presumeva accompagnasse la nobiltà dei natali, e in un senso più generale ancora indicò una norma di condotta fondata su un indistinto sentimento morale, che l'uomo ereditava dal nascere e che gli conferiva una qualunque superiorità sugli altri. Come tale, essa veniva considerata un dono degli dei, e si riteneva che non si potesse insegnare. I sofisti non mostravano d'averne un'idea più chiara; e però, quando si professavano maestri di virtù, o s'illudevano di potere coi loro discorsi artificiosi e retorici modificare sensibilmente gli animi degli uditori, o anche, confondendo con la morale la pratica della vita, « che è frutto di molte rare qualità di mente e di animo... e al cui sviluppo concorrono infiniti casi particolari e non prevedibili, senza cercare e fissare i principî della condotta umana », ma accettando « quelli che trovavano nel pubblico », cercavano d'addestrare i discepoli « a trarne per la patria e per sè il miglior profitto » (Bonghi). Era dunque un insegnamento affatto empirico, una pru-

denza di consiglio, come la definisce Protàgora; e perchè tale, Socrate aveva ben ragione di porre in dubbio che si potesse insegnare. Non così per Socrate. Questi, insistendo per il primo sul concetto che l'atto virtuoso è atto di cognizione, anzi, che la virtù è sapere, aveva additato la sola via che rendesse possibile l'insegnamento di essa; e perciò, se la contraddizione di Protàgora con se stesso era reale, quella invece di Socrate non era che apparente.

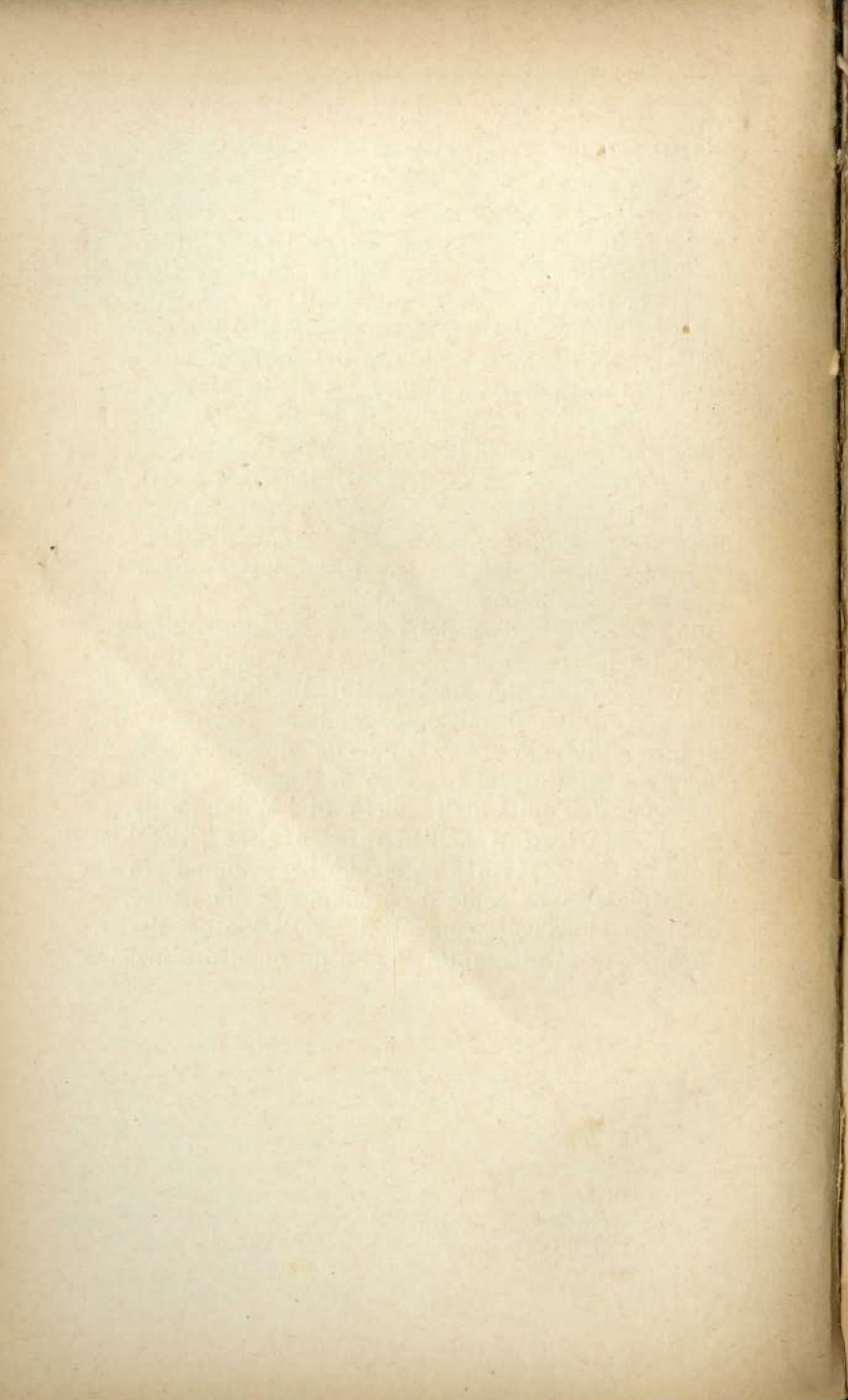
Qual è lo scopo del 'Protagora'? Per rendersene conto bisogna non perder di vista che, se questo è uno scritto di contenuto filosofico, è ad un tempo, come parecchi altri fra' dialoghi platonici, un mirabile e complesso lavoro drammatico, con la sola differenza dai drammi propriamente detti che in questo « il nodo dell'azione — quello che è il motivo dell'estrinsecazione dei caratteri degl'interlocutori, — in luogo di essere un fatto reale, è un'idea o un raziocinio » (Bonghi). Quelli, tra cui si svolge la disputa, non sono, come in altre scritture d'imitazione, dei semplici nomi, ovvero delle figure evanescenti e insignificanti, ma persone vive e colte nella realtà concreta del loro carattere, che mettono in gioco tutte le risorse e gli accorgimenti di cui dispongono, che non possono sottrarsi alle proprie abitudini mentali e non dissimulano o non riescono a dissimulare i motivi a cui obbediscono e i fini a cui mirano. Così si spiega come tutti quelli che dai varî interpreti sono stati additati come scopi esclusivi del dialogo: l'intenzione di gettare il ridicolo sui rappresentanti della sofistica, il desiderio di porre in rilievo le due figure principali, la convenienza e la necessità d'un metodo rigorosamente scientifico, la vacuità di mente e la vanità della scienza dei sofisti, l'altezza morale di Socrate come maestro di virtù, o il proposito di mostrare come la virtù consista nel sapere e in quali errori si cada col concepirla altrimenti, e via dicendo, ci sieno tutti; ma ci sono perchè il con-

trasto nel campo etico tra due indirizzi e due metodi opposti, nella fantasia di Platone s'è trasformato in un dramma, in cui gli avversari — Socrate da un lato e i sofisti dall'altro — si rivelano nella discussione quali erano, o quali Platone li vedeva nella vita: l'uno, intelletto avido di verità, consapevole della sua missione educativa e abituato a scrutare con serietà e rigore i problemi che lo tormentavano, coscienza onesta e disinteressata, spirito ironico e a volte anche sarcastico; gli altri — con a capo, si capisce, Protàgora — menti più o meno acute e ricche di cognizioni, ma non disciplinate o non dominate da un pensiero profondo, caratteri più o meno stimabili, ma in fondo guasti dalla vanità e dall'interesse, e perciò malfermi nelle loro convinzioni, indifferenti di fronte al vero e incuranti delle conseguenze a cui potessero dar luogo le dottrine di cui si spacciavano maestri.

In che tempo s'immagina avvenuta la conversazione che forma argomento del dialogo? Le notizie, che possono aiutarci a determinarlo, si dividono in due gruppi, inconciliabili tra loro. Da una parte la circostanza che Callia figura come padrone di casa (circostanza che presuppone la morte del padre, avvenuta non prima del 424 a. C.) e l'allusione alla commedia di Ferécrate, rappresentata nel 420, indurrebbero ad assegnare al convegno una data non anteriore a quest'ultimo anno; dall'altra parte l'accento ai figliuoli di Pericle come presenti alla discussione e di Pericle come vivo (gli uni e l'altro m. nel 429), l'esservi rappresentato Protàgora (n. c. il 485) come vecchio, Socrate (n. c. il 469) come ancora giovane, Alcibiade (n. c. il 451) come un giovanotto e Agatone (n. forse tra il 448 e il 447) come un giovanetto, e la mancanza di qualsiasi allusione ad avvenimenti di una gravità eccezionale, quali la peste d'Atene e la guerra del Peloponneso, fanno risalire la scena del dialogo a uno degli ultimi anni anteriori allo scoppio della guerra

suddetta, al 432 o 431. Ora se si riflette che di questi due gruppi di notizie il secondo è ben più importante del primo, non è meraviglia che i più autorevoli interpreti si sieno decisi per quest'ultima data, considerando che Platone, qui come altrove, nella sua libertà d'artista, non si sia ritenuto astretto alla realtà in qualche particolare, di carattere soprattutto secondario. E certo, se è credibile che il giovane filosofo nel porre questo convegno così solenne in un tempo, nel quale Atene, scevra ancora d'ogni preoccupazione per l'avvenire, era nel colmo della potenza e Protágora nel colmo della gloria, abbia obbedito ad un motivo artistico; non è, mi pare, nemmeno da escludere che a preferire quella data possa essere stato indotto anche dalla premura d'allontanare il sospetto che il dialogo fosse da considerare come una risposta alla commedia di Éupoli.

Più incerta è la data della composizione. Nondimeno i principî prettamente socratici a cui s'ispira, il nessun accenno alla fine del maestro, la « luminosa serenità » diffusa su tutto il racconto, rendono assai probabile che questo dialogo appartenga alla giovinezza di Platone, e sia anteriore al processo di Socrate. E poichè vi si ragiona dell'unità della virtù, di cui talune parti o aspetti sono trattati nell' *'Ippia minore'*, nel *'Lachete'* e nel *'Cármide'*, si può bene ammettere che questo dialogo sia come il coronamento di quei tre, che sarebbero a loro volta come dei bozzetti con cui l'artista si preparava alla composizione d'un quadro d'insieme.



PROTAGORA

UN AMICO, SOCRATE.

I. — *Am.* Donde vieni, Socrate? Senza dubbio, dal dar la caccia al leggiadro Alcibiade? L'ho visto da poco, e certo anche a me è parso un bell'uomo, ma un uomo, Socrate, a dirla tra noi, e già coperto di barba le guance. St. I.
p. 309

So. E che perciò? Non sei tu forse ammiratore d'Omero, il quale dice che la bellezza d'un giovane è nel fiore, quando sulle sue guance la prima lanugine spunta (1), che è ora il caso d'Alcibiade?

Am. Ah! dunque, tu vieni da lui? E come si comporta con te il giovanotto?

So. Bene, m'è parso; e oggi certo non meno del solito: difatti ha parlato molto in favor mio per aiutarmi. E così l'ho lasciato proprio un momento fa. Eppure ti dirò una cosa strana: quantunque fossé presente, non solo non gli ho badato, ma spesso anche mi sono scordato di lui.

Am. E che gran caso può mai essere occorso tra voi due? Non avrai certo trovato qualche altro più bello di lui in questa città.

So. E di molto anche.

Am. Che dici mai? Cittadino, o forestiero?

So. Forestiero.

Am. Di dove?

(1) Cfr. *Il.* XXIV, 348 e *Od.* X, 279.

So. D'Abdera.

Am. E il forestiero ti è parso così bello da sembrarti più bello del figlio di Clinia?

So. E come, egregio amico, quello che è sapiente in sommo grado non deve sembrare più bello?

Am. Ma dunque, Socrate, tu sei qui tra noi dopo un incontro con qualche sapiente?

So. Anzi col più sapiente di quanti vivono oggi, se tale ti par che sia Protàgora.

Am. Oh! che dici? Protàgora è qui?

So. Fin da ier l'altro.

Am. E tu vieni dall'essere stato con lui?

310 *So.* Appunto, e dall'aver detto e udito tante cose.

Am. Oh! dunque, se non hai da fare, perchè non ci conti la conversazione? Siediti qui, e prendi il posto di questo ragazzo (1).

So. Ben volentieri; e vi sarò grato se mi ascolterete.

Am. E anche noi a te, se parlerai.

So. Sarà allora un piacere reciproco. Sentite dunque.

II. — Questa notte — spuntava appena l'alba — Ippocrate, il figliuolo di Apollodoro e fratello di Fasone, ha picchiato fortemente col bastone alla mia porta, e quando gli è stato aperto, s'è precipitato in casa e ha gridato: Socrate, sei già desto o dormi?

Ed io che avevo riconosciuto la sua voce: È Ippocrate, ho detto; che c'è di nuovo?

Nient'altro, ha risposto, se non una buona notizia.

Tanto meglio, ho detto. Ma che c'è? e perchè qui a quest'ora?

Ed egli, avvicinatosi a me: È qui Protàgora, ha detto.

Fin da ier l'altro, ho detto io; e tu non l'hai saputo che ora?

Sì, per gli dei, soltanto ier sera. — E trovato a tastoni il mio lettuccio, si è seduto ai miei piedi e ha sog-

(1) L'amico, che interroga Socrate, sedeva con altri su un banco, e accanto doveva esserci uno schiavo che egli fa alzare per dar posto al filosofo. Un ateniese, per poco che fosse agiato, non usciva di casa senza farsi accompagnare da un servo.

giunto: Proprio ieri a sera, ed anche a notte inoltrata, al mio ritorno da Énoe (1). M'era scappato quel mio servo Satiro, e stavo per dirti che gli sarei corso dietro, quando, non so perchè, mi uscì di mente. Allorchè tornai e s'era cenato, sul punto di mettermi a letto, mio fratello mi dice: «E qui Protàgora». E stavo senz'altro per correre da te; ma poi mi parve che fosse già troppo tardi. Però, non appena il sonno m'ha rifatto della stanchezza, mi son levato e son corso da te.

Ed io, conoscendo il suo carattere energico ed impetuoso: E che t'importa codesto?, gli ho detto. Non ti avrà fatto qualche torto Protàgora?

Ed egli, dando in una risata: Sì, per gli dei, Socrate, mi ha risposto, perchè egli solo è sapiente, e non vuol farmi tale me pure.

Ma per Zeus, ho detto, basta che tu lo paghi e lo persuada, e farà sapiente anche te.

Per tutti gli dei, m'ha risposto, se non fosse che questo! Non vorrei risparmiare un soldo nè delle mie sostanze nè di quelle dei miei amici. E son qui ora da te appunto perchè tu gli parli per me. Giacchè io son troppo giovane e Protàgora non l'ho visto nè udito mai; ero ancora un ragazzo l'ultima volta che fu tra noi. Ma, Socrate, tutti l'esaltano e lo proclamano maestro nell'arte della parola. O dunque perchè non si va subito da lui per trovarlo in casa? Alloggia, come ho sentito, da Callia d'Ippónico (2). 311 Su, andiamo!

Ed io: Oh! non ancora, mio caro; è troppo presto. Piuttosto, leviamoci e usciamo a passeggiare nel cortile, aspettando lì che sia giorno chiaro; allora

(1) C'erano due demi di questo nome: l'uno a nord-est d'Atene verso Maratona, l'altro a nord-ovest sul Citerone presso Eléutere. Probabilmente s'accenna a quest'ultimo, ond'era più facile varcare i confini dell'Attica per guadagnare il territorio della Beozia.

(2) Questo Callia, figlio d'Ippónico — un generale che vinse i Beoti a Tánagra nel 426 e cadde nella battaglia di Delio nel 424 a. C. — apparteneva ad una delle più nobili e ricche famiglie d'Atene, ma per la sua prodigalità sciupò quelle sostanze che il padre aveva contribuito ad accrescere con la sua parsimonia.

andremo. Protágora se ne sta quasi sempre in casa; sicchè fatti animo: t'assicuro che ce lo troveremo.

III. — Dopo di che, levatici, ci siam messi a passeggiare nel cortile. Ed io, per rendermi conto della decisione d'Ippócrate, ho cominciato ad esaminarlo e interrogarlo. Dimmi, gli ho chiesto, Ippócrate: tu ora ti disponi a recarti da Protágora e dargli del danaro per il tuo bene, nella fiducia di andare da chi e per divenire che cosa? Ecco, per esempio: se ti venisse in mente di presentarti al tuo omonimo Ippócrate da Coo, quello degli Asclepiadi (1), e pagargli per il tuo bene una mercede; ove mai qualcuno ti chiedesse: « Dimmi, Ippócrate, tu stai per pagare una mercede ad Ippócrate che è ... che cosa? », che gli risponderesti?

Medico, gli direi, ha risposto.

E per divenire che cosa?

Medico, ha detto.

E se ti venisse in mente di presentarti a Policleteo, l'Argivo, o a Fidia, l'Ateniese (2), e pagar loro per il tuo bene una mercede; ove qualcuno ti chiedesse: « Tu pensi di pagare codesto danaro a Policleteo e a Fidia come a quelli che sono ... che cosa? », che risponderesti?

Degli scultori, direi.

E per diventare che cosa?

Naturalmente, scultore.

Benissimo, ho detto. Ora io e tu siamo sul punto di presentarci a Protágora e pagargli nel tuo interesse una mercede col nostro denaro, se basta a persuaderlo, e se no, spendendoci per dippiù anche quello degli amici. Se dunque qualcuno, vedendoci così premurosi,

(1) Ippócrate da Coo (n. c. il 460) è il famoso fondatore della medicina scientifica. I medici, come discendenti da Asclépio, il dio della medicina, formavano una specie di famiglia o corporazione.

(2) Policleteo da Sicione, capo della scuola argiva di scultura, è celebre non solo come artista, ma anche come fondatore del canone delle proporzioni del corpo umano. — Fidia è il grande scultore, amico e consigliere artistico di Pericle.

ci chiedesse: « Dite un po', Socrate ed Ippócrate, voi avete in mente di dar del danaro a Protágora come ad uno che sia ... che cosa? », che potremmo rispondere? Qual altro nome sentiamo attribuire a Protágora, come quello di scultore a Fidia e di poeta ad Omero? Come sentiamo chiamare Protágora?

Non lo chiamano, Socrate, altrimenti che sofista.

Noi dunque andiamo a dargli del danaro, perchè sofista?

Appunto.

E se ti si chiedesse ancora: « E così, tu vai da Protágora per diventare ... che cosa? »

Ed egli, arrossendo — perchè già spuntava il giorno, sicchè era possibile vederlo — Se questo caso, ha risposto, è analogo agli altri, evidentemente per diventare sofista.

E tu, ho detto, in nome degli dei, non ti vergogneresti di presentarti agli Elleni come un sofista?

Eh! sì, per Zeus, Socrate, se ho da dire proprio quello che sento.

Però, Ippócrate, tu forse non pensi che sia di questa natura l'insegnamento che cerchi da Protágora, ma come quello che avesti da' tuoi maestri di lettere, di musica e di ginnastica? Queste discipline tu le hai apprese non per fartene un'arte e professarle, ma per cultura, come si conviene a chi non eserciti una professione, ma sia liberalmente educato.

Senza dubbio, ha detto, di codesta natura mi pare l'insegnamento ch'io m'aspetto da Protágora.

IV. — Ebbene, sai tu quello che sei ora in procinto di fare, o non te ne rendi conto?, gli ho chiesto.

A proposito di che?

Che sei sul punto d'affidare la tua anima, perchè la curi, ad un sofista, come lo chiami tu; ma che cosa sia un sofista, dubito forte che tu lo sappia. Eppure, se ignori questo, non sai nemmeno a che cosa mai commetti la tua anima, nè se la commetti a una cosa buona o cattiva.

Ma io credo di saperlo, ha risposto.

Dunque dimmi che cosa è, secondo te, il sofista.

Per me, come suona il nome, sofista è chi sa.

Ma questo, ho risposto, non si può forse dire anche di pittori e d'architetti: che sono persone che sanno? Però, se ci si domandasse: «Ma che cosa sanno i pittori?», noi risponderemmo: Ciò che serve a fare un quadro; e così del resto. Se invece ci si domandasse: «Che cosa sa il sofista?», che risponderemmo? Quali opere sa egli produrre?

E che potremmo dire di lui, se non che egli sa rendere gli altri abili nel parlare?

E forse, ho detto, risponderemmo a tono; ma non diremmo tutto. Difatti la nostra risposta esige un'altra domanda: su che cosa il sofista renda abile a parlare. Per esempio, il citarista rende abile a parlare su quello che egli sa, sul modo, cioè, di suonar la cetra. Non è così?

Certo.

Sta bene. Ma il sofista su che rende abile a parlare?

Evidentemente, su quello che insegna?

È naturale. Ma che è mai quello che il sofista sa e in cui fa che sappia il discepolo?

Per Zeus, questo poi non sono al caso di dirtelo.

313 V. — Ed io soggiunsi: O dunque? Sai tu a che rischio vai ad esporre la tua anima? Se tu dovessi affidare il tuo corpo a qualcuno col pericolo che ti diventi buono o cattivo, penseresti a lungo se ti conviene d'affidarglielo o no, chiameresti a consiglio i tuoi amici e parenti, ci rifletteresti sù molti giorni; e quello poi che stimi ben più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo che è buono o cattivo, dipende che vadano bene o male tutte le cose tue, su questo non ti sei consigliato nè con tuo padre nè con tuo fratello nè con alcuno di noi tuoi amici, se affidare o no la tua anima a questo forestiero arrivato tra noi; ma, come hai detto, appena ier sera hai udito di lui, e già stamani sei qui di buon'ora, e senza discutere o prender consiglio se devi o no affidare te stesso a lui, sei pronto a spendere le tue sostanze e quelle dei tuoi amici,

come già deciso oramai ad andare a scuola da Protàgora, che tu non conosci, come dici, nè gli hai mai parlato; e mentre lo chiami sofista, mostri d'ignorare che cosa sia il sofista, a cui vuoi affidare te stesso?

Ed egli, dopo d'essermi stato a sentire: Da quello che dici, Socrate, ha risposto, mi pare che sia così.

Orbene, Ippócrate, il sofista non è quasi un commerciante, all'ingrosso o al minuto, degli alimenti di cui si nutre l'anima? Per me non è altro che questo.

E l'anima, Socrate, di che si nutre?

Di cognizioni, certo, ho detto. Ora, mio caro, bada che il sofista, lodando la propria merce, non c'inganni, come quelli che vendono i commestibili per il corpo, il negoziante e il bottegaio. Giacchè anche questi delle derrate, che portano, non sanno neppur essi quale sia buona o cattiva per il corpo, ma, nel venderle, le lodano tutte; nè lo sa chi le compera da loro, salvo che non sia per caso un maestro di ginnastica o un medico. E così anche quelli che portano in giro le loro dottrine da una città all'altra e le smerciano all'ingrosso o al minuto al primo che le desidera, lodano tutto ciò che vendono; e non è impossibile, mio ottimo Ippócrate, che perfino taluni di loro ignorino se la merce che spacciano sia buona o cattiva per l'anima, e che lo ignorino anche quelli che comperano da loro, salvo che non sia qualcuno esperto nella medicina dell'anima. Se perciò tu sei al caso di conoscere quale di queste dottrine giovi e quale nocchia, potrai con tutta sicurezza comperarne così da Protàgora come da chiunque altro; ma se no, guarda, benedetto figliuolo, 314 che tu non ti giochi su un dado e non ponga a repentaglio ciò che hai di più caro al mondo. Perchè il rischio nella compera delle dottrine è ben più grave che non in quella dei cibi. Chi difatti compera cibi e bevande da un venditore al minuto o all'ingrosso può portarseli via in altri recipienti, e prima d'accoglierli nel corpo mangiando o bevendo, può, dopo d'averli riposti in casa, sentire da chi se n'intende quale sia da mangiare o da bere e quale no, e in che misura e quando; cosicchè nella compera non c'è gran pericolo.

Invece gl'insegnamenti non c'è modo di portarseli in un altro recipiente; ma, pagato il prezzo, ognuno, accolta in essa l'anima quella dottrina, deve per forza andarsene via o danneggiato o avvantaggiato. Riflettiamoci dunque su questo anche coi più anziani di noi, giacchè noi siamo ancor troppo giovani per una decisione così grave. Per ora, come eravamo avviati, andiamo pure a sentire costui; e quando lo avremo sentito, ne ripareremo anche con altri, tanto più che lì non c'è solo Protàgora, ma anche Ippia da Elide e, credo, Pródico da Ceo e molti altri sapienti.

VI. — Con questo proposito ci siamo avviati. Giunti nel vestibolo, ci siamo fermati a ragionare d'un argomento su cui per via era caduto il discorso; e perchè questo non rimanesse a mezzo, ma prima d'entrare si giungesse a una conclusione, ci siamo tratti a discorrere nel vestibolo, finchè non ci siamo trovati d'accordo. Ora io credo che il portinaio, un eunuco, ci avesse sentiti; e probabilmente per il gran numero dei sofisti deve aver preso in uggia quelli che frequentano la casa. Insomma, quando abbiamo picchiato, ci ha aperto, e poichè ci ha visti: « Ah! », ha detto, « dei sofisti! Non ha tempo » (1). E insieme, con tutte e due le mani ci ha sbattuto di tutta forza la porta sul viso. E noi a picchiare di nuovo, e l'altro, senz'aprire, per tutta risposta a dirci: « O che! non l'avete sentito che non ha tempo? ». Ma, buon uomo, ho detto, non cerchiamo di Callia, nè siamo sofisti. Non aver paura. Abbiamo bisogno di veder Protàgora; dunque annunziaci. Così, infine, l'uomo a stento ci ha aperto.

VII. — Entrati, abbiám trovato Protàgora che passeggiava su e giù nel lato anteriore del portico, e insieme con lui erano da una parte Callia d'Ipponico, il suo
315 fratello uterino Páralo di Pericle (2) e Cármide di

(1) S'intende: il padrone.

(2) I due figliuoli di Pericle, Páralo e Xantippo, erano fratelli uterini di Callia, perchè nati da una donna che prima di sposar Pericle era stata moglie di Ipponico. Su loro cfr. la mia versione del 'Menone' p. 40 sg. e dell' 'Alcibiade' p. 35 (Torino, Paravia).

Glaucone (1); dall'altra, l'altro figliuolo di Pericle, Xantippo, Filippide di Filomelo e Antimero da Mende (2), che è il più riputato tra' discepoli di Protàgora, e impara per esercitare l'arte e divenire sofista. Degli altri, che facevano coda a questi per raccogliarne i discorsi, la maggior parte parevano dei forestieri, di quei che Protàgora si tira dietro dalle varie città per le quali passa, ammaliandoli con la voce, come Orfeo, e quelli ne seguono ammaliati la voce; ma nel coro non mancavano taluni dei nostri compaesani. E guardando questo coro, ho provato un gran gusto, soprattutto nell'osservare con quanto garbo evitavano d'impedire il passo a Protàgora; ma quando egli coi suoi voltava, questi uditori si dividevano in bell'ordine, su due file di qua e di là, e facendo una conversione gli si collocavano sempre di dietro con la maggior grazia del mondo.

E ho scorto dopo lui (3), come dice Omero, Ippia da Elide, seduto su un seggiolone nel lato opposto del portico, e intorno a lui su sgabelli Eriissimaco d'Acumenno, Fedro il Mirrinúsio (4) e Androne d'Androthione (5), e dei forestieri alcuni suoi concittadini e certi altri. Pareva che interrogassero Ippia sulla natura e su taluni fenomeni celesti; ed egli dal suo seggiolone risolveva e chiariva i dubbî d'ognuno.

E poi Tantalo pure io vidi (6). Difatti c'era lì anche Pródico da Ceo, e stava in una stanza di cui prima Ipponico si serviva per dispensa, ma che ora Callia, per la gran gente venutagli in casa, aveva anche vuotata e destinata agli ospiti. Pródico dunque

(1) Questo Càrmide, da cui prende il nome un dialogo di Platone, era zio del filosofo per parte di madre.

(2) Città della penisola di Pallene in Tracia.

(3) Cfr. *Od.* XI, 601. — Su Ippia cfr. anche i due dialoghi che portano il suo nome (Torino, Paravia).

(4) Su questi due cfr. il 'Fedro' e il 'Convito' (Torino, Paravia).

(5) Costui è ricordato nel 'Gorgia' come di sentimenti aristocratici. Fu infatti uno dei capi della reazione oligarchica nel 411 a. C.

(6) Cfr. *Od.* XI, 582. — Con queste citazioni omeriche a proposito d'Ippia e di Pródico, Socrate vuol fare intendere che sentiva di trovarsi nel regno delle ombre.

era ancora a letto, ravvolto in tante pelli e coperte, com'era facile vedere. Gli sedevano accanto sui canapè vicini Pausania, quello del Ceramico, e con Pausania un giovanetto d'ottima indole, com'io credo, ma certo di bellissimo aspetto — lo chiamavano, se non erro, Agatone — e non mi stupirei che fosse l'amato di Pausania (1). C'eran dunque e questo giovanetto e i due Adimanti, l'uno figlio di Cépide, l'altro di Leucolófide (2), con alcuni altri. Di che ragionassero, dal posto dov'ero, non mi riuscì di capire, per quanta voglia avessi di sentir Pródico, che mi pare un'arca di scienza e un uomo divino; ma la sua voce di basso profondo rimbombava nella stanza in modo da non lasciar distinguere le parole. Noi eravamo appena entrati, allorchè sono sopraggiunti Alcibiade il bello, come tu lo chiami ed io lo credo, e Critia di Callescro (3).

VIII. — Come dunque siamo entrati, dopo d'esserci trattenuti un po' ad osservare questa scena, ci siamo avvicinati a Protágora, ed io gli ho detto: Protágora, io e quest'Ippócrate che è qui, siamo venuti proprio da te.

Per parlarmi, ha chiesto, da soli a solo, o in presenza degli altri?

Per noi, ho risposto, è indifferente; quando avrai udito perchè siamo venuti, deciderai da te.

E perchè dunque siete venuti?

Questo Ippócrate è del paese, figliuolo d'Apollodoro, di famiglia nobile e ricca, e per le sue doti naturali non è, mi pare, da meno di nessuno dei suoi coetanei. Secondo me, egli aspira a segnalarsi nella città, e crede che questo gli riuscirà soprattutto se potrà venire a scuola da te. Vedi tu dunque se ti pare cosa da

(1) Su Pausania • Agatone cfr. la mia versione del 'Convito'.

(2) Questi, figlio di Leucolófide o Leucólofo, è noto come avversario della democrazia; e come generale prese parte alla battaglia di Egospótami, dove cadde prigioniero, non senza aver dato luogo al sospetto d'aver tradito la patria.

(3) È colui che in seguito fu il notissimo capo dei Trenta Tiranni.

doverne discorrere da soli a solo o in presenza degli altri.

Hai ben ragione, dice, Socrate, d'usarmi un tale riguardo. Poichè un forestiero, che vada in grandi città, e in queste persuada il fiore dei giovani ad abbandonare la pratica degli altri, sieno familiari o estranei, giovani o vecchi, e seguire i suoi insegnamenti nella fiducia di divenire per questa via migliori, deve essere molto cauto in questo suo modo di condursi, perchè ciò desta non lievi sospetti e antipatie ed insidie. Per me io affermo che la sofistica è arte antica; ma degli antichi quelli che la trattarono, per paura dell'avversione che ispira, la nascosero sotto il pretesto ed il manto, alcuni della poesia, come Omero, Esiodo, Simónide; altri dei misteri e dei vaticinî, come Orfeo, Museo e i loro seguaci (1); taluni — e me ne sono avvisto — perfino della ginnastica, come Icco da Taranto (2) e il nostro contemporaneo, sofista non inferiore a nessuno, Eródico il Selimbriano (3), in origine un megarese. Sotto la musica invece la occultarono il vostro Agátocle, grande sofista, e Pitoclide da Ceo (4) e molti altri. E tutti costoro, come dico, paventando il pregiudizio comune, si valsero di codeste arti come d'uno schermo. Ma io in ciò non sono d'accordo con 317 loro, poichè stimo che essi non abbiano conseguito l'intento che si prefiggevano. Difatti a quei che nelle città detengono il potere non sfugge lo scopo di questi travestimenti, per quanto il volgo non s'accorga di nulla e ricanti quello che essi spacciano. Ora, cercar di fuggire senza potere sfuggire, mà lasciarsi coglier sul fatto, è follia grande persino a tentarlo, e suscita per necessità contro di loro un'avversione anche più viva, poichè oltre tutto la gente sospetta che un uomo simile sia per dippiù un furfante. Io dunque mi son

(1) Su questi poeti si fondava principalmente la cultura dei giovani ateniesi.

(2) Atleta vincitore del pentatlo in Olimpia nel 470 e teorico della ginnastica.

(3) Medico insigne e maestro, si dice, d'Ippócrates da Coe.

(4) Su Agátocle e Damone cfr. la mia versione del 'Lachete', p. 26, e su Pitoclide quella dell' 'Alcibiade', p. 34 (Torino, Paravia).

messo per una via affatto opposta; confesso d'essere sofista e d'educare uomini, e ritengo che questa sia una precauzione migliore di quella: confessare piuttosto che negare. E ad altro ancora ho pensato, onde, se Dio vuole, non m'incolga nulla di male dal confessare d'esser sofista. E sì che sono da molti anni nell'arte, e a sommarli insieme, fanno un bel numero; non c'è nessuno tra voi di cui per età io non potrei esser padre. E però mi farete cosa oltre ogni dire gratissima, se di ciò che desiderate vorrete tener parola in presenza di tutti quelli che sono qui dentro.

Ed io che ho sospettato com'egli volesse mostrare, e farsene bello dinanzi a Pródico e ad Ippia, che noi eravamo venuti per amor suo: Ebbene, gli dico, perchè non invitiamo anche Pródico ed Ippia e quelli che sono con loro, affinchè ci sentano?

Ben volentieri, ha risposto Protágora.

Volete dunque, chiede Callia, che vi si prepari un posto, dove possiate discorrer seduti?

La proposta è accolta; e tutti noi, lieti d'udire la parola di quei sapienti, afferriamo sgabelli e panche, e li disponiamo accanto ad Ippia, dov'erano già dei sedili. In questo sono giunti Callia ed Alcibiade conducendo Pródico, che avevan fatto levare di letto, e quelli che si trovavano con lui.

IX. — Quando tutti ci siamo posti a sedere, Protágora ha detto: Ora, Socrate, poichè ci siamo tutti, puoi pur dire quello a cui m'accennavi testè di codesto giovanotto.

318 Ed io: Ti ripeterò, Protágora, come prima, lo scopo della nostra venuta. Ippócrate che è qui desidera di profittare de' tuoi insegnamenti; dice però che udrebbe volentieri che cosa gliene verrà dal praticare con te. Ecco tutto quello che abbiamo da dirti.

E Protágora, prendendo la parola, dice: Ebbene, giovanotto, fin dal primo giorno, se mai ti decidi, che passerai meco, a te avverrà di tornartene a casa divenuto migliore, e così nel dì seguente, e poi via via di progredire ogni giorno di più.

Ed io, uditolo, gli ho detto: Ciò che dici, Protágora, non mi sorprende punto; lo trovo anzi perfettamente naturale, poichè tu pure, sebbene così innanzi negli anni e così sapiente, se qualcuno t'insegnasse ciò che per caso non sai, diventeresti migliore; ma non si tratta di questo. Se, per esempio, il nostro Ippócrate, mutato d'improvviso proposito, desiderasse di mettersi a scuola da questo giovane, venuto da poco in città, Zeusippo da Eraclea (1), e presentatosi a lui, come ora a te, udisse da lui lo stesso che ha udito da te: che, praticando con lui, diverrà ogni giorno migliore e progredirà sempre; posto che gli domandasse ancora: « Ma in che dici che diverrò migliore e in che progredirò? », Zeusippo può rispondergli: « Nella pittura ». E se, presentatosi ad Ortágora da Tebe (2), si sentisse da lui rispondere come da te, e gli chiedesse ancora in che, praticando con lui, diverrebbe ogni giorno migliore, Ortágora può dirgli: « Nel sonare il flauto ». Così dunque anche tu di' a questo giovanotto ed a me, che te ne chiedo nel suo interesse: Questo Ippócrate, a scuola da Protágora, nello stesso giorno che v'andrà, ne tornerà via divenuto migliore, e così progredirà poi ogni giorno di più... ma in che, Protágora, e su che?

E Protágora, dopo d'avermi ascoltato: Tu, Socrate, dice, interroghi bene, ed io a chi interroga bene son lieto di rispondere. Ad Ippócrate, se verrà da me, non capiterà quello che gli capiterebbe andando da qualche altro sofista. Gli altri rovinano i giovani, poichè, quando questi hanno già fuggito le scienze, essi ve li ricacciano di nuovo a forza, contro voglia, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria, musica — e così dicendo ha dato un'occhiata ad Ippia — mentre chi viene da me non imparerà altro, se non quello per cui ci viene. E il mio insegnamento è prudenza di consiglio, sia nelle faccende domestiche, come e' possa governare la propria casa nel modo migliore, sia nelle

(1) Poichè non si conosce un pittore di questo nome, si suppone che Zeusippo possa essere stata la forma piena del nome di Zeusi, il famoso pittore da Eraclea nella Magna Grecia, che visse a lungo in Atene.

(2) Flautista famoso, maestro d'Epaminonda.

319 pubbliche, come riesca uomo di Stato ed oratore abilissimo.

Ed io: Non so, dico, se ho inteso bene le tue parole. Tu vuoi, se non erro, accennare alla scienza politica e prometti di fare, di quelli che t'ascoltano, dei buoni cittadini.

Appunto questa, Socrate, è la professione che io professo.

X. — Una bella scienza, ho detto, è quella che possiedi, se davvero la possiedi. Tuttavia ti dirò schiettamente quello che ne penso. Quanto a me, Protàgora, io non credevo che la si potesse insegnare; ma dacchè tu lo affermi, non posso dubitarne. Perchè d'altronde io ritenga che non si possa nè insegnare nè comunicare da uomo ad uomo, è giusto però ch'io te lo dica. Gli Ateniesi, a parer mio, come del resto di tutti gli Elleni, sono certo intelligenti. Eppure vedo che, quando ci aduniamo in assemblea, ove si debba deliberare della costruzione di qualche edificio pubblico, su questo richiedono l'avviso degli architetti, e ove si tratti di costruzioni di navi, quello degl'ingegneri navali, e così via dicendo per tutte quelle cose che secondo loro si possono insegnare e imparare; e se qualche altro si leva su a dar consigli, che essi non credono persona dell'arte, sia bello e ricco e nobile quanto si vuole, non per questo lo sopportano, ma gli ridono in faccia e lo fischiano, finchè o egli stesso la smetta, sopraffatto dagli schiamazzi, o gli arcieri lo tirino giù e lo caccino via per ordine dei pritani (1). Così dunque fanno in quelle cose, la cui cognizione credono che dipenda da un'arte. Quando invece si tratta di faccende amministrative o politiche, su questo si leva a dar consigli indifferentemente l'architetto, il fabbroferraio, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile, il plebeo; e a tutti questi nessuno rinfaccia, come a quegli altri, che senza avere imparato da nes-

(1) Questi arcieri, detti anche Sciti o Speusinii, erano delle guardie di città, incaricati di mantenere il buon ordine nelle adunanze popolari, a cui presiedevano appunto i consiglieri, detti pritani.

suno, senza aver avuto alcun maestro, pure si mettano a dare dei consigli. Evidentemente perchè non la ritengono materia che si possa insegnare. E questo non è soltanto il sentimento comune della città; ma in privato i più savî e i migliori tra' nostri concittadini non sono in grado di trasmettere agli altri quella virtù che essi posseggono. Poichè Pericle, padre di codesti giovanotti, ha dato loro un'educazione eccellente in tutto ciò che dipendeva dai maestri; ma in quello, in cui è sapiente egli medesimo, nè li educa 320 lui, nè li affida ad altri; ma lascia che pascolino liberamente, come animali sacri (1), se mai, per caso, incontrino la virtù. Ne vuoi un altro esempio? Lo stesso Pericle, tutore di Clinia, fratello d'Alcibiade qui presente, temendo che il giovanetto non fosse guasto da Alcibiade, separatolo da costui, lo affidò alle cure di Arifrone (2); ma questi, prima che trascorressero sei mesi, lo riconsegnò al fratello, non sapendo cosa farsi di lui. E potrei citarti tanti altri che, buoni essi stessi, non resero migliore nessun altro mai, nè parente nè estraneo. Perciò, Protàgora, con tali esempî dinanzi agli occhi, penso che la virtù non sia insegnabile; ma poichè lo sento da te, son pronto a ripiegare, e ritengo che nelle tue parole ci debba esser del vero, perchè, a parer mio, sei uomo di grande esperienza, e molte cose hai imparate, e talune anche le hai trovate da te. Se dunque puoi dimostrarmi in modo più evidente che la virtù si possa insegnare, non negarmi questo favore, ma dimostralo.

Oh!, dice, non ve lo negherò di certo, Socrate. Ma, come un anziano che parli a giovani, preferite che ve lo dimostri con un mito o con un ragionamento?

Molti dei presenti hanno preso la parola per dire che lo dimostrasse pure come gli pareva meglio.

Ebbene, dice, parmi più grazioso raccontarvi un mito.

(1) Questi animali si lasciavano pascolare in libertà nei recinti annessi ai templi.

(2) Fratello di Pericle. Il giovane Clinia portava il nome del padre, caduto nella battaglia di Coronea del 447.

XI. — Fu già un tempo che gli dei erano, ma le stirpi mortali non erano. Poichè però anche per queste giunse il momento predestinato al lor nascere, gl'iddii le plasmarono, nel seno della terra, di terra e di fuoco, mescolandovi eziandio quegli elementi che con la terra e col fuoco si contemperano (1); e quando furon sul punto di condurle alla luce, vollero che Prometeo ed Epimeteo (2) distribuissero ordinatamente le facoltà convenienti a ciascuna. Senonchè Epimeteo sollecita Prometeo di poter fare lui una siffatta distribuzione; « Quando avrò », dice, « distribuito, tu esaminerai ». E così persuasolo, distribuisce. E distribuendo, ad alcune assegnava forza senza velocità, e le più deboli di velocità provvedeva; talune armava; per altre, nel dar loro una natura inerme, escogitava qualche mezzo adatto a salvarle. Perchè a quelle, che egli rivestiva di picciolezza, assegnava una fuga alata od una sotterranea dimora; e quelle che accrebbe di grandezza, con ciò stesso e' le poneva al sicuro; e così gli altri doni ragguagliando distribuiva. E questi espedienti escogitava, avendo cura che niuna stirpe non si spegnesse. E quando ebbe loro fornito i mezzi per isfuggire ad un vicendevole scempio, contro le stagioni, che vengon da Zeus, escogitò una difesa, rivestendole d'un fitto pelame e di sode cuoia, bastevoli a difenderle dal freddo invernale, bastevoli a temperare gli ardori estivi, e tali che ad esse, allorchè sentissero bisogno di riposo, fossero coltri e materassi propri e connaturati ad ognuna, e calzandone alcune di zoccoli, altre di [peli e] pelli dure ed esangui. Quindi procurò ad alcune certi alimenti, ad altre certi altri; a chi erbe dalla terra, a chi frutti degli alberi, a chi radici, e ve n'è di quelle a cui diè in pasto altri animali. E a talune concesse scarsezza di prole, ad altre, divorate da queste, una prole abbondante, assicurando così la conservazione della specie. Ora Epimeteo, come quegli che non brillava per sapienza, non

(1) Cioè acqua ed aria.

(2) Prometeo è 'colui che vede prima', Epimeteo 'colui che vede dopo'.

s'avvide d'avere speso tutte le facoltà a vantaggio d'esseri irragionevoli; il genere umano gli rimaneva ancora sfornito di tutto, nè e' sapeva come cavarsela. Mentre era nell'impaccio, ecco che Prometeo, venuto ad esaminare la distribuzione, osserva come gli altri animali fossero provvisti a dovere di tutto, ma l'uomo nudo, scalzo, non coperto, inerme. Intanto il giorno fatale incalzava, nel qual convenia che pur l'uomo uscisse di terra alla luce. Onde Prometeo, stretto dall'incertezza di qual via di salute trovare per lui, l'artificiosa sapienza d'Efesto e d'Atena ruba insieme col fuoco — chè senza questo impossibile era ad ognuno d'acquistarla e valersene — e così ne fa dono all'uomo. Per tal via, adunque, l'uomo ebbe la sapienza necessaria al vivere, ma la sapienza politica non ebbe, dappoichè trovavasi presso Zeus, e a Prometeo ormai non era più concesso d'entrar nell'acropoli, dimora di Zeus, oltrechè eziandio le scolte di Zeus gl'incutevano paura. Invece nell'officina comune d'Atena e d'Efesto, in cui entrambi attendevano al lavoro, entrò di soppiatto e, furata l'igneo arte d'Efesto e quell'altra d'Atena, la donò all'uomo; e da questo, se venne all'uomo il benessere della vita, a Prometeo, per cagion d'Epimeteo, 322 toccò più tardi, come è fama, una condanna per furto.

Poichè l'uomo fu di divina sorte fatto partecipe, dapprima per questa sua cognazion col divino, fra tutti gli animali, fu il solo che riconoscesse l'esistenza degl'iddii e dedicasse loro altari ed immagini sacre; poscia ben presto con l'arte sciolse la voce, formò vocaboli, procacciò abitazioni, vesti, calzature, letti e alimenti dalla terra. Ma, pur così provvisti, gli uomini da principio abitavano disseminati, e città non esistevano, sicchè perian dilaniati dalle belve, perchè più deboli per ogni verso di queste; e l'industria delle arti riesciva, sì, un aiuto valido per loro a procurarsi il nutrimento, ma inefficace a combatter le fiere, dappoichè ancora non possedevano l'arte politica di cui la guerresca è parte. E però cercavano di riunirsi e provvedere alla propria salvezza fondando città. Senonchè,

quando pur si radunavano, si nuocevano vicendevolmente, come quelli che non possedevano l'arte politica; ond'è che, disperdendosi di bel nuovo, perivano. Or Zeus, temendo per la nostra stirpe che non s'estinguesse tutta, manda Hermes a portare tra gli uomini reverenza e giustizia, che delle città fossero norme e vincoli, d'amicizia conciliatori. Hermes dunque interroga Zeus in qual guisa debba giustizia e reverenza dispensare agli uomini. « Ch'io debba, come furon distribuite le arti, così distribuire anche queste? E le arti furon distribuite così: un solo che possiede la medicina basta a molti che non la possiedono; e così anche gli altri cultori d'un'arte. Devo io dunque eziandio a questa guisa allogar la giustizia e la reverenza tra gli uomini, o distribuirla tra tutti? ». — « Tra tutti », risponde Zeus, « e che tutti n'abbiano a partecipare; chè non potrebbero esistere le città, se ne partecipassero pochi come dell'altre arti. E poni in mio nome per legge che chi non possa partecipare di reverenza e di giustizia uccidano come peste della città ».

323

XII. — Così adunque, Socrate, e per questa cagione, gli Ateniesi al pari degli altri, quando si tratti di virtù architettonica o d'altra arte, stimano che pochi sieno atti a consigliare; e se qualcuno, fuori di questi pochi, dia consigli, non lo tollerano, come tu dici, e a buon diritto, dico io. Ma quando invece s'adunino per una deliberazione di virtù politica, che deve del tutto procedere per le vie della giustizia e dell'assennatezza, è naturale che tollerino chiunque, stimando che tutti sieno partecipi di questa virtù, o non esistano città. E di ciò, Socrate, è questa appunto la ragione.

Perchè poi tu non creda ch'io t'inganni affermando che tutti gli uomini stimino che ognuno sia partecipe di giustizia come della rimanente virtù civile, eccotene ancora una prova. Difatti nelle altre virtù, come tu dici, ove qualcuno affermi d'essere un buon flautista o valente in qualsiasi altra arte, in cui valente non sia, il pubblico o lo deride o si adira, e gli amici, accostandoglisi, lo riprendono come matto; ma in punto di

giustizia e della rimanente virtù civile, quand'anche si sappia che un uomo è ingiusto, ove costui dica egli medesimo contro di sè il vero in presenza di molti, quello stesso che in quei casi la gente stimava assennatezza: il confessare, cioè, il vero; in questo lo stima follia, e afferma che ognuno debba sostenere d'esser giusto, sia o no tale, o esser tenuto per matto se non si finga giusto, convinta com'è che della giustizia in qualche misura devono partecipare tutti, o non esser tra gli uomini.

XIII. — Che dunque a ragione s'accetti chicchessia come consigliere di questa virtù, perchè si ritiene che ognuno ne partecipi, ho fin qui esposto. Che poi si creda che essa non sia da natura nè nasca spontanea, ma si acquisti con l'insegnamento e s'ingeneri in chi s'ingenera con lo studio, questo ora mi sforzerò di provarvi. Perciocchè di quanti mali gli uomini stimano gli uni degli altri avere o da natura o per caso, niuno s'adira con chi n'è affetto, o lo ammonisce o gl'insegna o lo castiga affinchè non sia tale, ma tutti ne sentono compassione. Così, per esempio, coi brutti, coi piccoli, coi deboli chi mai sarebbe tanto stolto da tentare qualcosa di somigliante? Gli è che tutti sanno, credo, come siffatte qualità sieno negli uomini da natura e dal caso, le belle non meno delle contrarie; laddove tutti quei beni che ritengono provenienti nell'uomo dallo studio, dall'esercizio e dall'insegnamento, se qualcuno non li possegga, ma abbia invece i mali contrari, per cagion di questi nascono le ire, i castighi, gli ammonimenti. E di questi uno è l'ingiustizia e l'empietà, e in breve, tutto ciò che è contrario alla virtù politica. Qui, sì, ognuno si sdegna ed ammonisce, evidentemente 324 perchè convinto che la si acquisti con lo studio e la dottrina. Giacchè, Socrate, se vuoi renderti conto che cosa significhi punire chi commette ingiustizia, ciò stesso t'insegnerà che gli uomini considerano la virtù come cosa che si possa acquistare. Poichè niuno punisce gl'ingiusti in considerazione ed a causa dei misfatti commessi, niuno che non voglia irragionevol-

mente vendicarsi come una belva; ma chi imprende a castigare secondo ragione non punisce per il delitto commesso — chè non potrebbe disfare il fatto — ma in previsione dell'avvenire, affinchè nè il colpevole misfaccia di nuovo, nè altri che veda punito il colpevole. E se pensa così, pensa che la virtù sia effetto d'educazione; punisce quindi per distogliere. Questa opinione adunque hanno tutti coloro che puniscono sia privatamente sia pubblicamente. E tutti castigano e puniscono quelli che credon colpevoli, e non meno degli altri gli Ateniesi, i tuoi concittadini; sicchè, secondo questo discorso, anche gli Ateniesi sono nel novero di quelli i quali opinano che la virtù si possa acquistare ed insegnare. Come adunque i tuoi concittadini a ragione accettino consiglieri nelle faccende civili un fabbro e un calzolaio e stimino che la virtù si possa insegnare ed acquistare, t'ho, Socrate, dimostrato sufficientemente, a quanto mi pare.

XIV. — Rimane ancora un dubbio, di cui tu dubiti, circa gli uomini buoni, perchè mai questi, mentre insegnano ai loro figliuoli quelle altre discipline che dipendono dai maestri, e li fanno sapienti; in quella virtù poi, nella quale essi medesimi son buoni, non li rendano punto migliori degli altri. Intorno a ciò, Socrate, non ti narrerò più un mito, ma ti farò un ragionamento. E rifletti a quanto sto per dirti. Evvi, o no, un'unica cosa, di cui necessariamente tutti i cittadini devono partecipare, perchè uno Stato esista? Qui, o in niente altro, sta la soluzione del dubbio di cui tu dubiti. Se c'è, e se codesta unica cosa non è nè l'arte del costruttore nè quella del fabbro nè quella del vasaio, ma la giustizia, l'assennatezza, la santità — e insomma quell'unica cosa ch'io chiamo virtù umana — se questa c'è, se tutti devono parteciparne, se con questa ogni uomo, checchè voglia apprendere o fare, con questa deve farlo, e senza questa no; se chi ne manca si deve ammaestrarlo e castigarlo, sia pure un fanciullo, un uomo, una donna, fino a che, castigato, divenga migliore, e chi, castigato e ammaestrato, non si pieghi, come in-

curabile, cacciarlo dalle città e metterlo a morte; se così è, e se, tale essendo per natura la virtù, gli uomini buoni ai figliuoli insegnano le altre discipline, ma non questa, rifletti un po' che strana genia sieno codesti uomini buoni. Che difatti essi e privatamente e pubblicamente pensino che la virtù si possa insegnare, lo abbiamo già dimostrato; e sebbene la si possa insegnare e coltivare, pure essi insegnano ai figli le altre cose, per le quali, anche ad ignorarle, non s'incorre nella pena di morte; e quella invece, per cui sui loro figliuoli, non ammaestrati nè educati a virtù, incombono come pena e morte ed esilii e, oltre la morte, la confisca dei beni e, a dirlo in una parola, la rovina delle loro case; questa poi non la insegneranno e non la procureranno con la maggiore sollecitudine? Bisogna ben crederlo, Socrate.

XV. — A cominciare dall'infanzia, finchè vivono, essi li ammaestrano e li ammoniscono. Non appena il bambino intende il senso delle parole, la nutrice, la madre, il pedagogo e il padre medesimo s'adoprono senza tregua perchè il figliuolo riesca quanto migliore è possibile, in ogni atto e in ogni discorso insegnandogli e mostrandogli: « Questo è giusto, quello ingiusto, questo bello, quello brutto, questo santo, quello empio; e fa' questo, non far quello ». E se volentieri dà retta, bene; se no, come un legno distorto e curvo lo raddrizzano per via di minacce e di battiture. In seguito, mettendoli a scuola, a' maestri raccomandano di avere molto maggior cura del buon contegno de' fanciulli, che non delle lettere e della musica. E i maestri di questo prendono cura; e quando i fanciulli abbiano imparato le lettere e s'avviino ad intendere i testi, come prima la voce, metton loro innanzi sui banchi da leggere, e li costringono a mandarli a mente, poemi de' migliori poeti, nei quali sono ammonimenti molti e molte dipinture e lodi ed elogi di antichi uomini buoni, affinchè il ragazzo, mosso da emulazione, li imiti e desideri di somigliare ad essi. E dal canto loro i maestri di cetra in simil guisa si studiano di rendere

326

i giovanetti moderati e saggi sì che non commettano nulla di male; e, per giunta, allorchè abbiano imparato a sonar la cetra, insegnano loro canti d'altri valenti poeti, di melici, adattandoli al suono della cetra, e costringono i ritmi e le armonie a compenetrare di sè le anime dei fanciulli, affinchè sieno più miti e, divenuti più ritmici e meglio armonizzati, possano giovar con la parola e con l'opera; chè tutta la vita dell'uomo ha bisogno d'euritmia e d'armonia. Inoltre li mandano ancora a scuola di ginnastica, acciocchè con membra più gagliarde servano ad una mente già matura, nè sieno costretti per la debolezza del corpo a mostrarsi vili in guerra, come in qualsiasi altra azione. E ciò fanno (più di tutti) quelli che più di tutti possono, e possono più di tutti i più ricchi; e i figliuoli di costoro, cominciando a frequentare la scuola prima di tutti gli altri, non l'abbandonano che dopo tutti gli altri. E quando hanno lasciato la scuola, la città a sua volta li obbliga ad imparare le leggi e vivere a norma di queste, affinchè nulla facciano da sè leggermente; ma proprio come i maestri elementari a quelli tra' fanciulli non per anco abili nello scrivere danno la tavoletta cerata soltanto dopo d'avervi tracciato su con lo stilo delle linee, e li obbligano a scrivere sulla guida di queste; così anche la città, prescrivendo le leggi, escogitazioni di buoni ed antichi legislatori, li costringe a governare e lasciarsi governare a norma di queste; e punisce chi se ne scosta; e a questa punizione, così presso di voi come in molti altri luoghi, si dà un nome che suppergiù importa raddrizzare, perchè la pena raddrizza. Poichè, dunque, così gran cura si spende intorno alla virtù tanto privatamente quanto pubblicamente, ti meravigli tu, Socrate, e dubiti, se la virtù si possa insegnare? No, non devi meravigliartene; ben più lo dovresti, se non si potesse insegnare.

XVI. — Ma dunque per qual cagione molti figliuoli di padri buoni riescono male? Impara anche questo. Non è da sorprendere, se è vero quel che dicevo dianzi, che

di questa dote della virtù, se una città deve pur sussistere, niuno debba mancarè. Se infatti è così come 327 dico — ed è senza verun dubbio così — scegli qualunque altra professione e disciplina, e rifletti. Se non fosse possibile che una città sussistesse, ove tutti non fossimo sonatori di flauto, ciascuno in misura delle proprie forze, e tutti privatamente e pubblicamente insegnassero a tutti quest'arte, e punissero chi non suona a dovere, e niuno invidiasse altrui quest'insegnamento, siccome ora niuno invidia quello del giusto e del legittimo, nè lo tien celato, come avviene delle altre arti — perchè ne giova, credo, la giustizia reciproca e la virtù, onde ognuno volentieri dice ed insegna ad ognuno ciò che è giusto e conforme alle leggi — se, dunque, eziandio nell'insegnarci vicendevolmente a sonare il flauto avessimo la medesima premura e il medesimo disinteresse, credi tu, dice, Socrate, che i figliuoli dei valenti flautisti, più che quelli dei cattivi, riuscirebbero dei flautisti valenti? Io credo di no; ma, di chiunque fosse figliuolo, chi nascesse con le migliori attitudini per l'auletica, questi diverrebbe famoso; chi senza attitudini, rimarrebbe oscuro; sicchè sovente da un buon sonatore ne verrebbe uno cattivo, e da uno cattivo sovente uno buono. Ma, alla fin fine, sonatori discreti sarebbero tutti in confronto di chi non professi l'arte e non la conosca per nulla. Così anche ora uno, che tra uomini allevati nel consorzio umano e soggetti alle leggi ti paia ingiustissimo, lo stimerai giusto e maestro di giustizia, se dovessi giudicarlo in confronto d'uomini, che non avessero nè educazione nè tribunali nè leggi nè veruna necessità che li sforzasse perpetuamente a coltivare la virtù, ma fossero de' selvaggi, a simiglianza di quelli che lo scorso anno il poeta Ferécrate mise in scena nel Leneo (1). Se ti trovassi tra questa genia d'uo-

(1) Questa commedia di Ferécrate, intitolata 'I selvaggi', fu rappresentata nel 420. Il Leneo, o 'posto dei torchi' per la vendemmia, era un recinto consacrato a Dioniso e situato, sembra, alla pendice occidentale dell'Acropoli.

mini, come in quel coro (1) i misantropi, oh! certo stimeresti una vera fortuna d'imbatterti in Euribate e Frinonda (2), e ti struggeresti dal desiderio di trovarti tra' ribaldi di qui. Ora, Socrate, tu fai lo schifiloso, perciocchè tutti sono maestri di virtù, ciascuno quanto può, e niuno ti par tale; come, per esempio, se cercassi chi è maestro di parlar greco, non ne troveresti alcuno, nè troveresti, credo, nemmeno chi abbia insegnato ai figliuoli dei nostri artigiani l'arte appunto che hanno appresa da' padri, fin dove ne eran capaci il padre e gli amici del padre, compagni nell'arte; se cercassi chi abbia insegnato più innanzi a codesti figliuoli, non sarebbe facile, Socrate, trovarne il maestro; facilissimo invece chi avesse insegnato a quelli digiuni dell'arte; così è della virtù, così di ogni altra cosa. Ma se v'ha qualcuno che per poco ci superi nel promuovere alla virtù, bisogna pur contentarsene; e di questi io confido essere uno, e meglio degli altri poter giovare chi si sia a divenir onesto e valoroso uomo, e in misura degna della mercede che esigo, anzi d'una anche maggiore, a giudizio persino di quello stesso che impara. E perciò anche alla riscossione della mercede ho fissato questa norma: poichè uno abbia imparato da me, paga, se vuole, la somma che io esigo; se no, entra in un tempio, giura quanto stima che valgano i miei insegnamenti, e questa somma deposita.

Con questo mito, egli dice, Socrate, e con questo ragionamento t'ho dimostrato che la virtù si può insegnare, che gli Ateniesi così pensano e che non è punto da meravigliare, se da buoni padri nascano figli dappoco, e figli buoni da padri dappoco; poichè anche i figliuoli di Policeto, coetanei di questi due qui, Páralo e Xantippo, sono un nulla a petto del padre loro, e così altri figli d'altri artefici. Su' due qui presenti non è giusto pronunziare per ora un giudizio sfavorevole; per questi c'è luogo ancora a sperare, perchè son giovani.

(1) Cioè nel coro della commedia di Ferécrate.

(2) Due furfanti matricolati, i cui nomi eran passati in proverbio.

XVII. — Come Protágora ebbe dato questo saggio di tanta e tale dottrina, cessò di parlare; ed io, quasi affascinato, stetti un bel po' a guardarlo nella speranza che continuasse, desiderando di sentirlo. Ma quando mi avvidi che aveva finito davvero, raggruzzolato, sto per dire, a stento me stesso e rivolto ad Ippócrate: O figliuolo d'Apollodoro, ho detto, quanto ti sono obbligato d'avermi indotto a venir qui, giacchè ho assai caro d'avere udito quello che ho udito da Protágora. In verità prima d'ora io credevo che non fosse una cura umana quella per cui i buoni diventano buoni; ora invece ne sono convinto. Mi resta solo un piccolo dubbio, di cui per altro Protágora mi libererà facilmente, poichè m'ha già insegnato tante altre cose. Certo, se uno si trovasse a ragionare di questo 329 stesso argomento con uno qualunque degli oratori, di simili discorsi potrebbe udirne o da Pericle o da un altro di quegli uomini eloquenti. Se però dopo si domandasse loro qualche chiarimento, a somiglianza dei libri, non hanno nulla da rispondere o da chiedere per conto proprio, ma per semplice che sia la spiegazione richiesta su quello che han detto, come dei vasi di bronzo che, picchiati, riecheggiano a lungo e non cessano, se non quando ci si metta sù una mano, così anche gli oratori alla più piccola domanda rispondono con un discorso interminabile. Invece il nostro Protágora è capace di fare dei belli e lunghi discorsi, come lo prova il fatto, ma anche, interrogato, di rispondere brevemente e, interrogando, aspettare e accogliere la risposta, cosa a cui pochi sono adatti. Orbene, Protágora, per essere pienamente soddisfatto ho bisogno di ben poco: che mi risponda a questa domanda: tu affermi che la virtù si può insegnare, e se c'è persona a cui son disposto a credere, sei tu senza dubbio. Però una cosa nel tuo discorso mi ha sorpreso; e a questo proposito devi riempirmi un vuoto che m'è rimasto nell'anima. Tu hai detto che Zeus mandò agli uomini giustizia e reverenza, e più volte nel tuo discorso hai accennato alla giustizia, all'assennatezza, alla santità; e queste, quasi fossero tutte una sola cosa, le hai

chiamate, con una parola, virtù (1). Ebbene, spiegami con precisione proprio questo: se la virtù è qualche cosa d'unico, di cui sono parti la giustizia, l'assennatezza, la santità, o se tutti questi non sono che nomi diversi d'un'unica cosa. Ecco quello che ancora desidero.

XVIII. — Ma, dice, a questo, Socrate, è facile rispondere: la virtù è una, e quelle a cui accenni sono parti di essa.

Però, ho chiesto, sono parti come del viso son parti la bocca, il naso, gli occhi, gli orecchi; o come le parti dell'oro, che non differiscono punto le une dalle altre, nè tra loro nè dal tutto, eccetto che per grandezza e per piccolezza?

A quella prima maniera, Socrate, mi pare: come le parti del viso rispetto a tutto il viso.

Sicchè, ho detto, gli uomini prendono chi l'una, chi

(1) Le virtù, che Socrate prende ad esaminare, sono la *σοφία*, la *δίκαιοσύνη*, la *σωφροσύνη*, l'*ἀνδρεία* e l'*δουδής*. Le prime quattro corrispondono in fondo alle nostre virtù cardinali; ma questa corrispondenza non è che approssimativa. Difatti, se la *δίκαιοσύνη* si traduce esattamente con 'giustizia', l'*ἀνδρεία* si rende meglio con 'valore' o 'coraggio' inteso come virtù civile e militare, la *σοφία*, come virtù prevalentemente dell'intelletto, è piuttosto 'sapienza' che 'prudenza', e *σωφροσύνη* poi è parola che non ha l'equivalente nè in latino nè in alcuna delle lingue moderne. Cicerone la tradusse variamente con *moderatio*, *modestia*, *temperantia*, *frugalitas*; ma nessuno di questi vocaboli rende perfettamente il concetto greco. La *σωφροσύνη* indica « un complesso di qualità intellettuali e soprattutto morali, che corrispondono a un certo equilibrio dell'animo, a un dominio su se stesso, che va dalla semplice dignità nel contegno esteriore alla più alta virtù » (Croiset). Io, pur riconoscendo che forse la parola che meno s'allontana dal significato greco è 'saggezza', qui ho creduto di adoperare invece 'assennatezza' per riprodurre in maniera evidente anche nella forma dei vocaboli il contrasto che Platone esprime con *σωφροσύνη-ἀφροσύνη*. Così pure ho preferito di rendere *σοφία* piuttosto con 'saviezza' che con 'sapienza', perchè, mentre saviezza, in quanto è il riflesso volgare di sapienza, ha originariamente e in sostanza lo stesso significato, è venuta via via acquistando un significato che la ravvicina a prudenza e che certo era anche nel vocabolo greco, se Socrate può farsi concedere così facilmente che *σοφία* e *σωφροσύνη* si equivalgono ed entrambe sono il contrario dell'*ἀφροσύνη*. Finalmente l'*δουδής*, la 'santità' o 'pietà', che Platone considera qui come una delle virtù cardinali, significa ciò che noi diciamo 'timor di Dio' o 'sentimento religioso'.

l'altra di queste parti, o necessariamente chi ne prende una le ha tutte?

Oh! no, dice, poichè molti sono coraggiosi, ma ingiusti, e molti invece giusti, ma non savì.

Dunque, ho detto, son parti della virtù anche queste: saviezza e coraggio?

330

Senza dubbio, dice; anzi la saviezza è la parte maggiore.

E ognuna di queste parti, ho detto, è diversa dall'altra?

Sì.

E ognuna di esse ha una funzione propria, come tra le parti del viso l'occhio non è quale l'orecchio, nè la sua funzione la stessa; e così nessuna delle altre parti somiglia all'altra, nè per la funzione nè per il resto? Così dunque anche tra le parti della virtù l'una non è come l'altra, nè in se medesima nè nella sua funzione? Non è evidente che è così, se il paragone è esatto?

Ma è così, Socrate, dice.

Ed io: Sicchè delle parti della virtù non ce n'è alcun'altra che somigli o alla saviezza o alla giustizia o al coraggio o all'assennatezza o alla santità?

No, dice.

Orsù, dico, esaminiamo insieme quale sia ciascuna di esse. E prima di tutto, questo: la giustizia è qualche cosa o no? A me par di sì, e a te?

Anche a me, dice.

O dunque? Se uno domandasse a me e a te: « Protagora e Socrate, questa che avete nominata or ora: la giustizia, è essa in sé giusta o ingiusta? », per me risponderei che è giusta; e tu come voteresti? Con me o altrimenti?

Con te, dice.

La giustizia dunque è tal cosa da essere giusta, direi io, rispondendo a chi domanda. E così anche tu?

Sì, dice.

E se dopo ci domandasse: « E non dite che c'è anche una santità? », diremmo di sì, penso.

Sì, dice.

« E dite che anche questa è qualcosa? » Diremmo di sì, o no?

Ha assentito anche a questo.

« E dite che questa tal cosa sia di sua natura empia, o santa? » Per me, ho detto, m'offenderei della domanda e gli direi: Bada a quel che dici, amico; ben difficilmente potrebbe esserci qualcosa di santo, se la santità stessa non è santa. E tu non risponderesti così?

Senza dubbio, dice.

331 XIX. — Orbene, se dopo ciò ci chiedesse: « Ma, dunque, come dicevate poc'anzi? Non v'ho forse sentito bene? M'è parso che abbiate detto che le parti della virtù sieno di tal fatta l'una rispetto all'altra, che l'una non è quale l'altra ». Per me gli direi: Quanto al resto hai sentito bene; ma che anch'io abbia detto questo, ti sbagli. È Protàgora qui che ha risposto così; io domandavo. E s'egli chiedesse: « È vero, Protàgora, ciò che dice costui? Sei stato tu ad affermare che delle parti della virtù l'una non è quale l'altra? È tua quest'affermazione? », che gli risponderesti?

Sarei costretto, dice, Socrate, a convenirne.

E dopo d'aver convenuto di questo, che cosa gli risponderemo, Protàgora, ove mai ci chieda ancora: « Dunque la santità non è tal cosa da essere giusta, nè la giustizia tale da esser santa, ma bensì empia; e la santità tale da non esser giusta, ma quindi ingiusta, e la giustizia empia? » Che cosa gli risponderemo? Io per conto mio direi che anche la giustizia è santa e la santità giusta. E anche in nome tuo, se me lo permettessi, gli risponderei lo stesso: che la giustizia o è tutt'uno con la santità o qualche cosa di molto simile, e soprattutto che la giustizia è quale la santità, e la santità quale la giustizia. Guarda se mi vieti di rispondere così, o se così pare anche a te.

La cosa, Socrate, non mi par tanto semplice da dover concedere che la giustizia sia santa e la santità giusta; mi sembra anzi che qualche divario ci sia. Ma, dopo

tutto, che importa? dice. Se vuoi, ammettiamo pure che la giustizia sia santa e la santità giusta.

Ah! no, ho detto; non sento alcun bisogno di mettere a prova il 'se vuoi' e il 'se ti pare', ma me e te. E dico 'me e te', perchè penso che un discorso allora sia messo bene a prova quando se ne tolga il 'se'.

Certo, dice, la giustizia in qualche modo somiglia alla santità; anzi ogni cosa ha con ogni cosa una certa somiglianza. Difatti il bianco è sotto un certo aspetto simile al nero, e il duro al molle, e così le altre cose che paiono addirittura l'opposto l'una dell'altra. E anche quelle di cui dianzi dicevamo che avevano funzione diversa e non erano l'una quale l'altra, le parti, cioè, del viso, in qualche maniera si somigliano, e l'una ha delle qualità comuni con l'altra. A questo modo, volendo, tu potresti provare che tutte le cose sono somiglianti tra loro. Ma non è giusto chiamar simili le cose che hanno alcunchè di simile, nè dissimili quelle che hanno alcunchè di dissimile, quand'anche la somiglianza si riduca a ben poco.

Ed io, sorpreso, gli dico: Ma dunque, a parer tuo, tra giustizia e santità non c'è che ben poco di simile?

Non addirittura così, ma nemmeno poi come tu 332 mostri di credere.

Ebbene, gli dico, giacchè mi pare che questo discorso ti dispiaccia, mettiamolo da parte, ed esaminiamo quest'altra delle tue affermazioni.

XX. — C'è qualcosa che chiami dissennatezza?

Sì.

E di essa il pretto contrario non è la saviezza?

Mi pare, dice.

E quando gli uomini operano rettamente e utilmente, pare a te che, così operando, sieno allora sennati o dissennati?

Sennati, dice.

E sennati per assennatezza?

Necessariamente.

Sicchè quelli che operano non rettamente operano dissennatamente e non sono sennati operando così?

Pare anche a me, dice.

E l'operare dissennatamente è contrario all'operare assennatamente?

Sì.

E ciò che si fa dissennatamente si fa per dissennatezza; ciò che sennatamente, per assennatezza?

Ne ha convenuto.

E però, se una cosa si fa con forza, si fa fortemente; se con debolezza, debolmente?

Appunto.

E se con rapidità, rapidamente; se con lentezza, lentamente?

Sì.

E se si opera sempre nello stesso modo, si opera così per effetto del medesimo agente; se in modo contrario, per effetto d'uno contrario?

Lo ha ammesso.

Orsù, ho detto, c'è qualcosa che si dice bello?

Lo ha concesso.

E a questo c'è altro di contrario fuorchè il brutto?

No.

E poi, c'è qualcosa che si dice buono?

Sì.

E a questo c'è di contrario altro fuorchè il cattivo?

No.

E ancora, c'è nella voce qualcosa che si dice acuto?

Sì.

E a questo c'è di contrario altro fuorchè il grave?

Non c'è.

Sicchè, ho detto, ciascuna cosa non ha che un solo contrario e non molti?

Ne ha convenuto.

Suvvia, ho soggiunto, riassumiamo i punti su cui ci siamo trovati d'accordo. Siamo rimasti d'accordo che ogni cosa ha un solo contrario e non più.

Sì.

Che ciò che si fa in modo contrario si fa per effetto d'un agente contrario?

Sì.

E abbiamo convenuto che ciò che si fa dissennata-

mente si fa in modo contrario a ciò che si fa sennatamente?

Ló ha ammesso.

E che ciò che si fa sennatamente si fa per effetto d'assennatezza; ciò che si fa dissennatamente, per effetto di dissennatezza?

Ne ha convenuto.

Ora, se si fa in modo contrario, si fa per effetto d'un agente contrario?

Sì.

E l'uno è effetto di assennatezza, l'altro di dissennatezza?

Sì.

Effetti contrarî?

Sì.

Prodotti dunque da agenti contrarî?

Sì.

Cosicchè la dissennatezza è contraria all'assennatezza?

Pare.

Ma non ti ricordi che da principio s'è convenuto che la dissennatezza è il contrario della saviezza?

Ne ha convenuto.

E che ogni cosa ha un solo contrario?

Sì.

Ora, Protágora, a quale delle due conclusioni rinunzieremo? A quella che ogni contrario non ha che un contrario, o a quella in cui si diceva che la saviezza è diversa dall'assennatezza, pure essendo ciascuna delle due parte di virtù, e che oltre ad essere cose diverse sono dissimili e in sè e nelle loro funzioni, come le parti del viso? A quale dunque rinunzieremo? Perchè, già, queste due conclusioni non sono in armonia tra loro, non s'accordano nè consuevano insieme. E come consueverebbero se ciascun contrario non può avere che un solo contrario, non più; e alla dissennatezza, che è una sola, ci si scoprono due contrarî: la saviezza e l'assennatezza? Non è così, Protágora, ho detto, o è altrimenti?

Ne ha convenuto, ma assai di mala voglia.

Sicchè assennatezza e saviezza sarebbero tutt'uno? E prima ci è parso che giustizia e santità suppergiù fossero lo stesso. Suvvia, gli ho detto, Protàgora, non ci perdiamo d'animo, ma esaminiamo anche il resto. Ti pare che chi offende la giustizia sia sennato in quanto offende la giustizia?

Io certo mi vergognerei, dice, Socrate, di consentire in questo, sebbene molti lo affermino.

E così, ho detto, devo rivolgere le mie parole a costoro o a te?

Se vuoi, dice, disputa prima contro questa opinione che è di molti.

Purchè tu mi risponda, per me poi è indifferente che tu divida o no questa opinione. Quanto a me, io esamino soprattutto il concetto; ma non è impossibile che l'esame si estenda a me che interrogo e a chi risponde.

XXI. — Sulle prime Protàgora mostrava una certa ritrosia, e adduceva per pretesto che il soggetto era scabroso; pure infine s'è piegato a rispondere. Suvvia, ho detto, daccapo rispondimi: ti pare che alcuni nell'operare ingiustamente sieno assennati?

Ammettiamolo, ha risposto.

E l'essere assennati equivale, secondo te, a pensar bene?

Sì.

E il pensar bene a consigliarsi bene in quanto si opera ingiustamente?

Sia pure, ha detto.

E si consigliano bene, se, nell'operare ingiustamente, riescono nel loro intento, o anche se non riescono?

Se riescono.

E ammetti che ci siano dei beni?

Sì.

E beni, ho chiesto, non son forse le cose che tornano utili agli uomini?

Ma, per Zeus, ha risposto, quanto a me chiamo beni anche certe cose che non sieno utili agli uomini.

E qui m'è parso che Protàgora cominciasse a stizzirsi, ad agitarsi e a mettersi in guardia nel rispon-

dere; sicchè, accortomene, ho cercato di non urtarlo, 334 e gli ho chiesto con molta calma: Intendi, Protàgora, cose che non sieno utili a nessun uomo, o cose che non sieno assolutamente utili? E chiami buone anche queste ultime?

Ma no, ha detto. Per me, io conosco molte cose tutt'altro che utili agli uomini: cibi, bevande, medicine, e tante e tante; ed altre utili, ed altre ancora nè utili nè dannose agli uomini, bensì ai cavalli; altre ai buoi soltanto o ai cani; ed altre non utili a nessuno di questi, ma sì alle piante. E alcune giovevoli alle radici degli alberi, ma dannose ai germogli, quale, per esempio, il concime, ottimo se dato alle radici di tutte le piante, ma se volessi spargerlo sui polloni e sui ramoscelli, distrugge tutto. E così anche l'olio, esiziale a tutte le piante e nimicissimo ai peli degli altri animali, eccetto che a quelli dell'uomo, ai quali invece è giovevole, come al resto del corpo. Anzi il bene è così vario e multiforme, che anche in questo caso la medesima cosa può essere ottima per le parti esterne del corpo umano, ma pessima per le interne. E però i medici tutti non permettono agl'infermi l'uso dell'olio, se non in piccolissima dose nei cibi, quanto appena basti a spegnere quel senso di ripugnanza che nelle vivande s'avverte attraverso le narici.

XXII. — Quand'egli ha finito di parlare, è scoppiato un applauso d'ammirazione da parte degli astanti. Ed io ho detto: Protàgora, io sono uno smemorato, e se uno va per le lunghe, dimentico di che si stia parlando. Come dunque, s'io fossi un po' sordo, a voler ragionare con me crederesti necessario d'alzar la voce più che con gli altri, così anche ora, poichè ti sei imbattuto in uno smemorato, compendia le risposte e falle più brevi, se vuoi ch'io ti segua.

E come vuoi che ti risponda in breve? Forse più in breve del necessario?

Oh! no, gli ho detto.

Ma allora, dice, quanto è necessario?

Sì, dico.

Cioè, quanto a me sembra necessario ch'io ti risponda, o quanto sembra a te?

335 Ho sentito, gli ho detto, che tu sei buono per tuo conto, e puoi anche insegnare agli altri, a discorrere sullo stesso argomento, se ti piace, e tanto a lungo che non ti manchino mai le parole, e tanto in breve da non esser vinto in brevità da nessuno. Se perciò vuoi ragionare con me, serviti di questa seconda forma, della breviloquenza.

Socrate mio, ha risposto, con molti sono già sceso a gara di discorsi; e se mi fossi regolato come tu pretendi, se avessi parlato come il mio contraddittore m'imponessa di parlare, non mi sarei mostrato da più di nessuno, nè il nome di Protàgora andrebbe sulle bocche degli Elleni.

Ed io, poichè mi sono avvisto ch'egli non era rimasto soddisfatto delle risposte precedenti, e non aveva alcuna voglia di seguitare a discorrere per via di risposte, ho capito che per me non c'era più ragione di rimanere in quel convegno, e ho detto: Ma, Protàgora, neppur io insisto perchè la nostra conversazione proceda in modo contrario alle tue vedute. Senonchè io discorrerò con te soltanto nel caso che tu voglia farlo in guisa ch'io possa seguirti. Tu, come di te dicono gli altri e affermi tu stesso, nelle discussioni puoi valerti così di lunghi discorsi come d'un parlare conciso, perchè sei sapiente. Io, quanto al discorrere a lungo, sono inetto; e sì che vorrei poterci riuscire! Tu invece, che sei abile nell'una e nell'altra forma di discorsi, avresti dovuto adattarti a me, perchè la conversazione potesse continuare. Ma ora, dacchè tu non vuoi, ed io ho qualche faccenda da sbrigare e non potrei fermarmi qui a udirti pronunziare dei lunghi discorsi — giacchè devo trovarmi altrove — vado via; altrimenti avrei forse udito, e non senza diletto, da te anche codesti discorsi. E detto ciò, mi son levato per andarmene. Ma mentre mi levavo, Callia m'ha trattenuto con la destra per il braccio e con la sinistra per questa mantellina, e m'ha detto: Oh! non ti permetteremo di andar via, Socrate; se tu ci lasci, la nostra

conversazione non procederà più come ora. Ti prego perciò di restare, poichè non ci può essere per me nulla di più grato a udire di questa discussione tra te e Protàgora. Facci questo favore a tutti.

Ed io che ero già in piedi per andarmene: Figliuolo d'Ipponico, ho detto, io ho sempre ammirato il tuo ardore per il sapere, e ora più che mai te ne lodo e mi è caro, sicchè vorrei ben contentarti, se mi chiedessi una cosa possibile. Ma ora è come se tu mi chiedessi di tener dietro nella corsa a Crisone, il campione imerese nel fiore dell'età (1), o misurarmi con qualcuno di quelli che corrono il dólico o fanno i corrieri di professione; io ti direi che ben più di te chiedo a 336 me stesso di seguire in corsa costoro, ma non lo posso. Però, se desideri di veder correre a paro me e Crisone, prega lui di rallentare, giacchè io non posso correre velocemente, ma egli può lentamente. Così, se desideri d'udire me e Protàgora, prega lui perchè, come rispondeva dapprima brevemente e con precisione alle mie domande, così risponda anche ora. Se no, che sorta di discussione sarà la nostra? Giacchè, quanto a me, io ritenevo che fossero due cose distinte il discutere insieme conversando e il parlare dinanzi a un'assemblea.

Ma tu lo vedi, Socrate, ha detto Callia; mi pare che Protàgora abbia ragione di chiedere che sia consentito a lui di discorrere come vuol lui, e a te come vuoi tu.

XXIII. — Però Alcibiade, prendendo a parlare: Non è giusto, dice, Callia, quel che tu dici. Socrate qui confessa di non avere il dono di tenere de' lunghi discorsi e cede a Protàgora; ma quanto a capacità di discutere e saper rendere e chieder ragione mi meraviglierei

(1) Crisone da Imera in Sicilia vinse tre volte (448, 444 e 440 a. C.) nello stadio ai giuochi olimpici. Lo stadio olimpico misurava m. 192,27; il dólico invece o 'corsa lunga' era di dodici volte la lunghezza dello stadio. Un corriere, un *ἡμεροδρόμος*, come ha il greco, celebre divenne quel Fidippide, che nella prima invasione persiana dopo la presa d'Eretria fu spedito dagli Ateniesi a chieder soccorso ai Lacedemoni, e percorse in 48 ore la distanza da Atene a Sparta.

se in questo cedesse a chicchessia. Se dunque Protàgora confessa d'esser da meno di Socrate nel discutere, Socrate non chiede di più. Ma se ci pretende, ragioni per via di domande e risposte, senza spiffere ad ogni domanda un lungo discorso, eludendo le argomentazioni, rifiutandosi di render conto delle proprie parole e tirando in lungo fino a che la maggior parte degli uditori si scordino del punto a cui si riferiva la dimanda, poichè, quanto a Socrate, vi garentisco io che egli non dimentica, sebbene per celia affermi d'essere uno smemorato. A me, dunque — giacchè ognuno deve esprimere la propria opinione — mi pare che Socrate dica una cosa più ragionevole.

Dopo Alcibiade, se mal non ricordo, ha parlato Critia. Pródico e Ippia, ha detto, il mio parere è che Callia tenga molto da Protàgora, mentre Alcibiade vuol sempre vincerla in tutto quello a cui si mette. Noi non abbiamo nessun interesse di parteggiare nè per Socrate nè per Protàgora, ma tutti insieme dobbiamo pregare l'uno e l'altro che la conversazione non s'interrompa nel mezzo.

337 Com'egli ha smesso di parlare, Pródico ha detto: Ben dici, Critia, mi pare; dappoichè conviensi che quei che assistono a cotali discorsi sieno d'entrambi i disputanti uditori imparziali, non indifferenti, che non è lo stesso. Bisogna ascoltare con imparzialità l'uno e l'altro, non però concedere egual credito a ciascuno de' due, bensì maggiore al più sapiente, minore al men dotto. Quanto a me, Protàgora e Socrate, anch'io vi prego di mostrarvi amendue arrendevoli e discettare tra voi, non leticare; si discetta invero anche benevolmente tra amici, si letica tra avversari e nemici. E così la nostra conversazione procederebbe nel più bel modo possibile; dappoichè voi, interlocutori, riscotereste così tra noi, uditori, ammirazione, non lodi, poichè l'ammirazione è negli animi di coloro che ascoltano, schietta d'ogni inganno; la lode sovente nelle parole di quei che mentono contro la propria convinzione. E così d'altronde noi, uditori, proveremmo grandissimo diletto, non gusto; per-

ciocchè provar diletto è di chi impara e partecipa con essa la mente all'acquisto del sapere; provar gusto è di chi mangia, ovvero è affetto da qualche altra piacevole sensazion corporale.

XXIV. — Queste osservazioni di Pródico hanno incontrato l'approvazione di moltissimi tra' presenti. E dopo di lui ha preso la parola Ippia, il sapiente: O voi qui presenti, egli ha detto, io vi considero tutti cognati e familiari e concittadini per natura, non per legge, dappoichè il simile per natura è cognato al simile; ma la legge, tiranna degli uomini, in molti casi fa violenza contro la natura. Turpe adunque è per noi conoscer bensì la natura delle cose e, pure essendo i più sapienti tra gli Elleni e per ciò stesso qui ora convenuti in questo veramente Pritaneo (1) dell'ellenica sapienza e nella più illustre e opulenta magione di questa città, non dare uno spettacolo di tanta dignità degno, ma, come volgarissima gente, bisticciarci gli uni con gli altri. Onde io vi prego e vi consiglio, Protágora e Socrate, che addiveniate ad un accordo, da noi come da arbitri condotti in mezzo del campo, e che nè tu, Socrate, insista per quella rigorosa forma di discussione troppo breve, se a Protágora non garba, ma ceda e allenti le redini a' discorsi, affinchè e' ci appaiano più magnifici e più decorosi; nè Protágora, dal suo canto, sciolta ogni vela e 'abbandonandosi al vento, fugga nel pelago dei discorsi, perduta di vista la terra; ma entrambi teniate una rotta intermedia. Voi dunque fate a mio modo e datemi ascolto, eleggendo un arbitro, un ispettore, un presidente della gara che a' discorsi di ciascheduno di voi garentisca una proporzionata lunghezza.

(1) Il Pritaneo era un edificio pubblico, esistente in tutte le città greche e simboleggiante il centro dello Stato, sul cui focolare ardeva perennemente il fuoco sacro alla dea Estia. Era la sede dei pritani, e in esso venivano anche nudriti a pubbliche spese i cittadini benemeriti. Come il Pritaneo era il centro della città, così, secondo Ippia, Atene era il centro intellettuale e spirituale della Grecia.

XXV. — La proposta è piaciuta ai presenti ed è stata lodata da tutti. Callia ha dichiarato che non mi avrebbe lasciato andar via, e da ogni parte s'è chiesta la nomina d'un ispettore. Ma io ho osservato che eleggere un moderatore dei discorsi era addirittura sconveniente. Se l'eletto sarà inferiore a noi, non è giusto che l'inferiore stia al disopra de' superiori; se pari, neanche in questo caso è giusto, perchè un eguale farà come noi, sicchè sarà stato eletto invano. Ma, poniamo, sceglierete uno migliore di noi. In verità, secondo me, vi sarà impossibile eleggere uno più sapiente di Protàgora; e se lo eleggerete non punto migliore, ma direte che sia, anche questo sarà un'offesa per costui, che gli si elegga un sopracciò, quasi egli sia un uomo da nulla; poichè già, per conto mio, non ci tengo punto. Ma farò così, perchè, come desiderate, si continui questa nostra conversazione e discussione. Se Protàgora non vuol rispondere, domandi lui ed io risponderò, e insieme mi proverò di mostrargli come io dico che debba rispondere chi risponde. Ma poichè io avrò risposto a tutte le domande che costui vorrà rivolgermi, allora egli alla sua volta mi renda ragione nello stesso modo. E se non ci parrà disposto a rispondere a quello precisamente che gli si domanda, io e voi insieme lo pregheremo di ciò di che voi ora pregate me: di non mandare a male la conversazione. E per questo non occorrerà un presidente; presiederete tutti in comune. — La mia proposta è piaciuta a tutti. Protàgora assolutamente non voleva; pure è stato costretto a promettere d'interrogare, e quando avesse interrogato abbastanza, render ragione, rispondendo con brevità.

XXVI. — E ha preso a interrogare suppergiù così: Io stimo, dice, Socrate, che il sommo della cultura per un uomo consista nella profonda cognizione della
339 poesia, nella capacità, cioè, d'intendere quali tra le cose dette dai poeti sieno giuste o no, e saperle esporre e darne conto a chi ne domanda. Perciò anche ora la mia interrogazione sarà, sì, sul medesimo argomento

di cui testè io e tu ci occupavamo, vale a dire la virtù, ma trasferita alla poesia; il divario non consisterà che in questo. Dice infatti Simónide a Scopas, il figlio di Creonte il Tessalo (1), che

Uom bensì buono divenir davvero
è difficil, di man, di piè, di mente
quadrato e senza pecca.

Conosci tu questo carme, o devo recitartelo tutto?
Ed io: Non occorre, ho detto; lo conosco, e per caso ci ho meditato sù molto.

Bene, dice; e pare a te che sia perfetto o no?

Perfetto, senza dubbio, ho detto.

E ti pare tale, se il poeta vi si contraddice?

No, ho risposto.

Ebbene, dice, pensaci meglio.

Ma, eccellente uomo, ci ho pensato abbastanza.

E sai pure che in seguito dice:

Nè di Pittaco (2) il motto a me ben suona,
se pur da un savio profferito; ei dice:
difficile esser buono.

E non t'accorgi che è la stessa persona quella che afferma questo e ciò che precede?

Lo so, ho risposto.

E ti pare, dice, che questo s'accordi con ciò che precede?

(1) Costui era uno dei membri della stirpe degli Scópadi, nobilissima e potentissima nella città di Crannon in Tessaglia. Probabilmente questo signore, che non doveva essere uno stinco di santo, chiese al poeta il suo parere sulla virtù, e il poeta cercò di cavarsela alla meglio, studiandosi di non urtare le suscettibilità del tiranno. Si noti che in sostanza Simónide e Pittaco dicono suppergiù lo stesso, ma il primo combatte il detto del secondo, perchè interpreta essere, come osserva Socrate, nel senso di essere sempre, costantemente.

(2) Pittaco da Mitilene nell'isola di Lesbo, uno dei Sette Savi, vissuto in principio del sec. VI a. C., fu eletto dittatore dai suoi concittadini per metter pace tra' partiti avversi, e depose, si vuole, il potere, quando seppe che Periandro, un altro dei Sette Savi, trascinato dal suo potere assoluto, era divenuto un feroce tiranno. Questo fatto avrebbe dato occasione al motto che Simónide censura.

A me, sì — e frattanto temevo ch'egli volesse dire qualcosa di serio. Perchè, dico, forse a te non pare?

E come potrebbe parermi che s'accordi con se stesso chi dice entrambe queste cose? chi dapprima dichiara che è difficile divenir davvero buono, e poi, come procede un po' più nel carme, se ne dimentica e biasima Pittaco d'aver detto proprio lo stesso: che è difficile esser buono, e si rifiuta d'ammettere quello che egli stesso aveva detto? Eppure è evidente che, biasimando chi manifesta il suo stesso pensiero, biasima anche se stesso, sicchè o prima o poi cade in errore.

Con queste parole provocò il plauso e le lodi di molti degli uditori. E a me sulle prime, come ad uno colpito da un buon pugilatore, s'è ottenebrata la vista, e mi son sentito venir meno, mentre egli parlava e gli altri applaudevano; ma poi, a dirti la verità, per guadagnar tempo a meditare che cosa volesse dire il poeta, mi sono rivolto a Pródico, e chiamatolo per nome: Pródico, gli ho detto, Simónide è tuo concittadino; è tuo dovere venirgli in aiuto. Credo perciò di doverti invocare, come Omero fa che lo Scamandro, messo alle strette da Achille, invochi il Simoenta dicendogli:

Caro fratello, in due la furia freniam di quest'uomo (1).

Così dunque anch'io invoco te, affinchè Protàgora non atterri Simónide. Giacchè a tenere in piedi Simónide c'è bisogno di quella tua arte delicata per cui distingui volere e desiderare come termini diversi, e dianzi hai detto tante belle cose. E ora guardasse dividi il mio avviso. A me non pare che Simónide si contradica; ma tu, Pródico, esponi prima la tua opinione: divenire ed essere ti paiono la stessa cosa, o cose diverse?

Diverse, per Zeus, dice.

Dunque nelle prime parole, ho detto, Simónide non

(1) Cfr. *Il.* XXI, 808,

dichiara forse la propria opinione: che sia difficile davvero divenir buono?

Appunto, dice Pródico.

Sicchè, ho soggiunto, egli biasima Píttaco, non già, come crede Protágora, per avere espresso lo stesso pensiero, ma un altro. Poichè Píttaco, non diceva, come Simónide, che è difficile divenir buono, ma essere; e, Protágora, non è lo stesso, afferma il nostro Pródico, l'essere e il divenire. Se quindi l'essere non è identico al divenire, Simónide non si contraddice. E forse il nostro Pródico e molti altri potrebbero affermare con Esiodo che divenir buono è difficile, perchè dinanzi alla virtù gli dei posero il sudore; ma quando qualcuno giunga al sommo di essa, allora, per quanto sia ardua, diventa facile a possedere (1).

XXVII. — Pródico, udito ciò, mi ha lodato. Ma Protágora ha detto: Il rimedio, Socrate, è peggiore del male.

Ed io: Dunque, ho fatto male, a quanto pare, Protágora; e sono un risibile medico; con la mia cura aggravo la malattia.

Ma è proprio così, dice.

E perchè?, dico.

Perchè il poeta mostrerebbe, ha risposto, una grande ignoranza, se dicesse che è così agevole possedere la virtù, ciò che è, per consenso generale, la cosa più d'ogni altra difficile.

Ed io: Per Zeus, l'intervento del nostro Pródico a questa conversazione è una vera fortuna. Probabilmente, Protágora, la sapienza di Pródico è divina ab 341 antico, o che sia cominciata da Simónide o che risalga anche più su. E tu che pure sei esperto di tante altre cose, ti mostri ignaro di questa, mentre ne sono pratico io per essere scolare del nostro Pródico. Sicchè a me pare che tu ora non veda come anche questo vocabolo difficile Simónide non l'abbia inteso nel senso in cui lo intendi tu. Per esempio, a proposito

(1) Cfr. *Opp. et Dies* v. 287 sgg.

della parola terribile, quando io, lodando te e qualche altro, dico che Protàgora è un sapiente e terribile uomo (1), Pródico mi dà ogni volta sulla voce, e mi chiede se non mi vergogno di chiamare terribile ciò che è buono. Terribile, egli osserva, si dice di ciò che è cattivo. Difatti nessuno direbbe mai nè terribile ricchezza, nè terribile pace, nè terribile sanità, ma sì terribile morbo, terribile guerra, terribile povertà, perchè terribile indica sempre alcunchè di cattivo. Così forse gli abitanti di Ceo e Simónide anche alla parola difficile danno il significato di cattivo o d'altro che tu non supponi. Dimandiamone dunque a Pródico, giacchè per la lingua di Simónide è giusto che s'interrogghi lui. In che senso, Pródico, usava Simónide la parola difficile?

In senso di cattivo, dice.

Ah! Pródico, perciò dunque Simónide biasima Pittaco, il quale dice: è difficile esser buono, quasi gli udisse dire: è male esser buono.

Ma, cos'altro credi tu, Socrate, che abbia detto Simónide, se non questo appunto?, ha soggiunto Pródico. Egli rimprovera a Pittaco di non saper distinguere accuratamente il significato delle parole, come Lesbio ch'egli era e educato in una lingua barbara.

Senti, ho detto, Protàgora, che cosa dice il nostro Pródico? E hai da obiettar nulla?

Ci vuol altro, Pródico!, egli dice. Io so bene che anche Simónide adopera difficile nel senso in cui lo adoperiamo noi altri, non in quello di cattivo, ma di non facile, e che s'ottiene con molta fatica.

Ma anch'io credo, Protàgora, che Simónide voglia dir questo, e penso che lo sappia anche il nostro Pródico; ma che scherzi e voglia metterti a prova, se ti riesce di difendere il tuo ragionamento. E che Simó-

(1) *Δεινός* 'terribile' in certe locuzioni valeva 'irresistibile', 'valentissimo', 'abilissimo'; ma a Pródico pare che la cosa non dovesse garbare. «Tra le pretensioni di cotesti primi retori — pretensione ereditata da' loro seguaci — v'era quella di mandare a scola la lingua parlata, di correggerla mediante certe lor norme prefisse, e di menar vanto della lor lingua rettificata ed illustre» (Βοηην),

nide non usi difficile in senso di cattivo un argomento decisivo s'ha nelle parole che seguono immediatamente. Il poeta infatti dice:

A un dio soltanto questo don conviensi.

Ora, se volesse dir questo: che è male esser buono, non direbbe poi che ciò si conviene soltanto al dio, e non ascriverebbe alla sola divinità un simile dono. In tal caso Pródico lo chiamerebbe licenzioso, non Ceio (1). Ma quale mi pare che sia il pensiero di Simónide in questo carme, desidero d'esportelo, se vuoi avere un saggio della mia cultura, come tu dici, nella poesia, o, se ti piace meglio, sentirò te. 342

E Protágora a queste parole ha risposto: Se vuoi, Socrate. — Ma Pródico ed Ippia mi hanno fatto premura, e così gli altri.

XXVIII. — Io, dunque, ho detto, m'ingegnerò d'esporgi quel che penso di questo carme. La filosofia è antichissima e largamente coltivata tra gli Elleni, specie a Creta e a Lacedemone, dove più che per tutto altrove abbondano i sofisti. Essi però negano d'esser tali e si fingono ignoranti, perchè non si scopra che superano in sapienza tutti gli Elleni, come quei sofisti di cui parlava Protágora; ma si accrediti l'opinione che valgano più degli altri per il modo di combattere e per il coraggio; giacchè stimano che, se si conoscesse quello per cui prevalgono, che è la sapienza, tutti si dedicherebbero a questa. Ora invece, tenendola nascosta, hanno ingannato quelli che nelle altre città laconeggiano; e questi per imitarli si lasciano pestare gli orecchi, s'inguantano di cuoio, si danno con ardore agli esercizi della palestra e portano delle mantelline, come se per questo appunto i Lacedemoni primeggiassero tra gli Elleni (2). Ma i Lacedemoni,

(1) Gli abitanti dell'isola di Ceo godevano fama d'essere costumati e religiosi.

(2) In Atene gli avversari della democrazia, i laconeggianti, com'erano chiamati, affettavano d'imitare gli Spartani sia nella foggia del vestire, sia nel darsi con passione agli esercizi della palestra; sicchè non di rado

quando vogliono liberamente conversare coi loro sofisti e sono stanchi di farlo in modo occulto, procedono all'espulsione di codesti laconeGGianti, come di ogni altro forestiero che sia tra loro (1), trattano coi sofisti di nascosto dagli estranei, e, al pari dei Cretesi, vietano ai giovani di recarsi in altre terre, affinchè non disimparino i loro insegnamenti. E in queste città non soltanto degli uomini, ma anche delle donne sentono altamente della propria cultura. Ch'io dica la verità e che i Lacedemoni sieno assai bene educati alla filosofia ed ai ragionamenti, lo potrete intendere da ciò: che se uno si trova a conversare con qualche Spartano, anche col più umile, nella maggior parte del discorso lo troverà una persona insignificante; ma poi, quando gliene capita il destro, egli, come un arciere eccellente, lancia un motto, notevole, conciso, denso di significato, sicchè a petto di lui l'interlocutore sembra addirittura un bambino. E questo lo hanno già inteso alcuni tra' nostri contemporanei e anche tra gli antichi: che il laconeGGiare è ben più amore di sapienza che amore di ginnastica, perchè sanno che il poter pronunziare dei motti simili è da persona educata in modo perfetto. Tra questi furono Talete da Mileto, Pittaco da Mitilene, Bianta da Priene, il nostro Solone, Cleobulo da Lindo, Misone da Chene (2) e settimo tra loro si diceva Chilone da Lacedemone.

343

avveniva loro, come ai pugilisti di professione, di riportare negli orecchi i segni d'un pugno vigorosamente assestato.

(1) Accenno giocoso alla nota istituzione spartana della *xenelasia* 'espulsione degli stranieri', a cui però si ricorreva per ragioni tutt'altro che filosofiche.

(2) Questi era un contadino di Chene — un borgo del monte Eta — proclamato sapientissimo dall'oracolo di Delfi. Il nome di lui in questa lista dei Sette Sapienti — tutti vissuti tra la fine del VII e il principio del VI sec. av. C. — occupa il posto d'ordinario riservato a Periandro. — Degli altri qui nominati Talete fu filosofo, astronomo e capo della Scuola Ionica e Bianta uomo di Stato; Solone è il noto legislatore e poeta ateniese; di Chilone si dice che avesse introdotta qualche riforma nella costituzione spartana, e a Cleobulo si attribuiva da alcuni l'epigramma sul sepolcro di Mida riferito nel 'Fedro', che fu parimenti oggetto di censura da parte di Simònide,

Tutti costoro furono emuli, amanti, discepoli dell'educazione spartana. E ognuno può intendere che la loro sapienza era dello stesso genere: brevi e memorabili sentenze, dette da ciascun di loro, e che essi, adunati insieme, dedicarono ad Apollo nel tempio di Delfi, come una primizia della propria sapienza, facendo inscrivere quei motti così celebri: « Conosci te stesso » e « Nulla troppo ». E perchè dico questo? Per mostrare che tale era il carattere della filosofia degli antichi: una certa concisione laconica. E senza dubbio anche di Pittaco in particolare si citava questa sentenza, lodata dai savî: Difficile è esser buono. Sicchè Simónide, geloso in fatto di sapienza, s'avvide che se atterrasse questo motto e riportasse vittoria su di esso, come su un atleta famoso, egli stesso sarebbe divenuto famoso tra' suoi contemporanei. Contro questa sentenza, dunque, e con questo scopo, insidiosamente mirando a toglierle ogni valore, compose, secondo me, tutto il suo carme.

XXIX. — Esaminiamo perciò tutti insieme se dico la verità. Già l'inizio del canto parrebbe assai strano, se volendo solo dire che è difficile a un uomo divenir buono v'inserisse poi quel bensì. Questo pare intruso lì senza alcuna ragione, ove non si supponga che Simónide parli come discutendo contro il motto di Pittaco. Poichè questi afferma: È difficile esser buono, egli obietta e ribatte: No, Pittaco, divenir uomo buono è davvero difficile, e non già davvero buono; egli non attribuisce a buono la verità, quasi che ci sieno alcuni davvero buoni e altri buoni, sì, ma non davvero. Questa sarebbe una scempiaggine, e non degna di Simónide. Ma quel davvero va unito con difficile, interpretando la sentenza di Pittaco così, come se supponessimo che parli Pittaco in persona e Simónide risponda, e l'uno dica: Uomini, è difficile esser buono, e l'altro risponda: Pittaco, non dici il vero, perchè non essere, ma 344 diventar buono, di man, di piè, di mente quadrato e senza pecca, questo è davvero

difficile. In questo modo il bensì, incastrato in quel posto, ha la sua ragion d'essere, il davvero sta bene in ultimo; e tutto ciò che segue attesta che questo appunto ha voluto dire. Ed esaminandolo anche nei suoi particolari, si può con molte prove dimostrare che questo canto è composto egregiamente; esso è difatti assai grazioso ed elaborato con gran cura, ma sarebbe troppo lungo dichiararlo a questo modo. Però esponiamone tutto il disegno e l'intento, che è da un capo all'altro una confutazione del detto di Pittaco.

XXX. — Simónide infatti poco dopo dice, a ridurlo in prosa: che per l'uomo divenir bensì buono è davvero difficile; ma pure possibile durante qualche tempo; ma, divenutolo, conservarsi in questa condizione ed essere buono, come dici tu, Pittaco, è impossibile e non umano, ma che a un dio solo si conviene un tal dono.

Ma non può non cattivo essere un uomo
che un fiero colpo atterri.

Ora chi mai nel governo d'una nave è prostrato da un fiero colpo? Evidentemente non l'ignorante, perchè questi è prostrato sempre. Come dunque non si può abbattere chi giace, ma chi sta in piedi, mettendolo a giacere, e non chi giace; così anche un fiero colpo può talora prostrare un uomo ricco di risorse, non chi ne sia privo sempre. Una gran tempesta, che piombi sulla nave, può privare d'ogni risorsa il pilota; una stagione avversa può privare d'ogni risorsa l'agricoltore, e lo stesso può capitare al medico. Perchè certo un uomo dabbene è possibile che divenga cattivo, com'è attestato da un altro poeta il quale dice:

L'uom dabbene è talvolta cattivo, tal altra anche buono (1).

Il cattivo invece non può divenir cattivo, ma è necessariamente sempre cattivo. Cosicchè l'uomo ricco di risorse, sapiente, buono, poichè una fiera sciagura lo

(1) Verso d'un ignoto poeta.

prostra, non può non esser cattivo. Tu, Pittaco, affermi: è difficile esser buono; no, divenir buono è bensì difficile, ma possibile; esserlo è impossibile;

chè certo ogni uom, se operi bene (1) è buono, ma cattivo, se male.

Ora che è operar bene nelle lettere e che cosa 345
rende buono l'uomo nelle lettere? Evidentemente il conoscerle. E qual è il far bene, che rende buono un medico? Evidentemente il conoscere il modo di curare gli ammalati. Ma cattivo, se male. E chi può divenire un cattivo medico? Evidentemente chi in primo luogo è medico, e poi medico buono; costui difatti può anche divenir cattivo. Ma noi, ignoranti di medicina, non potremmo giammai col far male divenire nè medici nè architetti nè nulla di simile; e chi col far male non può divenir medico, evidentemente non può divenire nemmeno un cattivo medico. Così pure l'uomo buono può talvolta divenire anche cattivo per forza o di tempo o di fatica o di malattia o di qualche altro accidente, poichè il solo fatto cattivo (la sola sciagura) (2) è questo: la privazione della scienza. Ma l'uomo cattivo non diventerà mai cattivo, perchè tale è sempre; per divenire cattivo deve prima essere stato buono. Cosicchè anche questa parte del carne tende a dimostrare non esser possibile che uno sia buono, durevolmente buono, ma possibile che uno divenga buono, e che questo stesso divenga poi anche cattivo; e più a lungo e ottimi son quelli che son cari ai numi.

XXXI. — Tutto questo dunque è detto in contrasto con Pittaco, e quel che segue nel canto lo chiarisce anche meglio. Dice infatti:

(1) L'espressione greca significa 'star bene' ed 'operar bene'. Simónide l'intende nel primo senso, ma Socrate nel secondo.

(2) « Si accenna qui alla dottrina, che sarà svolta in seguito, che la virtù è sapere » (NESTLE).

Onde non io, ciò che impossibil parmi
cercando indarno, affiderò i miei giorni
ad una vana speme:
un uom perfetto ritrovar tra quanti
gustiamo i frutti dell'immensa terra.
Però, se il trovo, vel dirò,

dice — tanta è la foga con cui assale in tutto il carme
la sentenza di Pittaco.

Frattanto

ognuno io laudo ed amo
volentieri, se il male e' non commetta.
Con Ananke neppur gli dei combattono.

E questo è detto con lo stesso scopo. Poichè Simónide non era così ignorante da dire che lodava chiunque volentieri non facesse alcun male, quasi che ci sieno alcuni che volentieri facciano il male. Per me ritengo che nessuno dei sapienti possa pensare che ci sia uomo al mondo, il quale volontariamente pecchi e volontariamente commetta azioni brutte e cattive; ma sanno bene che tutti quelli che fanno azioni brutte e cattive le fanno senza volerlo. Così certo anche Simónide non si dichiara lodatore di chi non faccia male volontariamente, ma questo volentieri lo riferisce a sè. Egli insomma pensava che un uomo eccellente si trova talvolta costretto a farsi amico e lodatore di qualcuno, come spesso ci accade con una madre o un padre bisbetici o con la patria, e via dicendo. Difatti i malvagi, quando capita loro qualcosa di simile, lo vedono, egli pensava, quasi con piacere, e coi loro biasimi mettono in mostra ed accusano la cattiveria dei genitori o della patria, affinchè la gente ad essi che li trascurano non muova rimproveri e non li censuri perchè li trascurano, sicchè tanto più volentieri ne dicono male, e alle inimicizie necessarie aggiungono quelle volute. I buoni invece cercano di nascondere le colpe e lodare; e quand'anche, trattati male, sieno in collera coi genitori o con la patria, si studiano di confortarsi e riconciliarsi, sforzandosi di amare i loro congiunti e lodarli. E spesso, credo, anche

Simónide s'indusse a lodare qualche tiranno o qualche altro della stessa risma, e a cantarne l'elogio, non già spontaneamente, ma costrettovi. E però anche a Pittaco egli dice: Io, Pittaco, non ti biasimo, perchè io sia corrico al biasimo, giacchè

io mi contento
d'un uom che sia non tristo e non ignavo
troppo, che alla giustizia renda omaggio,
delle città presidio, d'un uom sano.
Costui non io biasimerò,

perchè maledico non sono;

chè certo
infinita è la turba degli sciocchi;

cosicchè, se qualcuno prova gusto nel dir male, troverà in costoro di che saziarsi.

Bella è ogni cosa, ove non sia bruttura.

E non dice così come per dire: bianca è ogni cosa ove non sia nulla di nero — che sarebbe per più ragioni ridicolo — ma che si contenta anche della mediocrità così da non censurarla. Io non cerco, dice, un uomo perfetto tra quanti gustiamo i frutti dell'immensa terra. Però, se il trovo, vel dirò — sicchè in grazia di questo io non debba lodare nessuno — ma mi contento d'un uomo di mediocre bontà, che non faccia nulla di male, perchè ognuno io amo e laudo — e qui adopera una parola del dialetto di Mitilene, appunto perchè rivolge a Pittaco le parole ognuno io laudo ed amo volentieri — e qui dopo volentieri bisogna fare una pausa nella recitazione — se il male e' non commetta, lad-dove c'è taluni che io lodo ed amo mio malgrado. E te, Pittaco, io non ti avrei biasimato, se avessi detto cose anche mezzanamente ragionevoli e vere; ma ora, poichè, mentre t'inganni grossolanamente e su cose della maggiore importanza, presumi di dire il vero, per questo io ti biasimo.

Ecco, Pródico e Protágora, quale a me pare che

fosse il pensiero di Simónide nel comporre questo canto.

XXXII. — Ed Ippia: E' mi pare, Socrate, che tu pure abbia esposto bene il carme. Nondimeno, anche io ci ho su di esso un gran bel discorso, che vi reciterò, se vi piace.

Sì, Ippia, dice Alcibiade, ma un'altra volta. Ora è giusto che secondo gli accordi tra Protàgora e Socrate, Protàgora, se ancora vuole, interroghi, e Socrate risponda; o, se vuole, questi interroghi, e Protàgora risponda.

Ed io ho detto: Per me lascio a Protàgora la parte che preferisce. Però, se gli pare, mettiamo da parte canti e poemi; io, Protàgora, sarei lieto di venire ad una conclusione circa l'argomento su cui dapprima t'ho interrogato, esaminandolo insieme con te. Per me ragionare su una poesia somiglia ai banchetti di persone insignificanti e volgari. Anche queste, incapaci per la loro ignoranza di sostenere tra un bicchiere e l'altro una conversazione da se stesse con la propria voce e coi proprî discorsi, fanno rincarare le suonatrici di flauto, pagando a gran prezzo una voce estranea, quella dei flauti, e si servono di questa voce per trattenersi tra loro. Ma dove sieno dei convitati veramente perbene e colti, non vedrai nè ballerine, nè suonatrici di flauto o di cetra, ma che costoro, poichè bastano a se stessi, si trattengono fra loro, senza queste frivolezze e questi giochi, mediante la propria voce, ciascuno a sua volta parlando e udendo decorosamente, anche se bevono molto. Così pure delle conversazioni come questa nostra, quando trovino persone come la maggior parte di noi dicono d'essere, non sentono alcun bisogno d'una voce estranea, neanche di poeti, a cui non è possibile dimandare che cosa abbiano voluto dire, sicchè de' molti che li citano ne' loro discorsi, chi sostiene che il poeta intendesse dir questo e chi quest'altro, e discutono di cose che sono nell'impossibilità di provare. Le persone ammodo, invece, rinunziano a siffatte conversazioni e si tratten-

gono fra loro da sè, mettendosi vicendevolmente a 348 prova per mezzo de' proprî ragionamenti. Orbene, sono a preferenza costoro quelli che io e tu dobbiamo imitare e, messi da parte i poeti, ragionare tra noi coi nostri mezzi, sottoponendo a prova la verità e noi stessi. Se vuoi interrogarmi ancora, son pronto a risponderti; ma se ti piace, permettimi di condurre a termine quel ragionamento che frattanto è rimasto interrotto.

Mentre io dicevo queste e altre cose simili, Protàgora non lasciava capire che cosa avrebbe fatto; sicchè Alcibiade, rivolto a Callia: Ti pare, Callia, dice, che Protàgora faccia bene anche ora a non dichiarare se è disposto a render conto delle sue opinioni o no? A me non pare; ma o discuta o dichiari di non volere, affinchè si sappia che cosa pensare di lui; e Socrate ragioni con qualche altro, o chiunque voglia con altri.

Al che Protàgora, punto sul vivo, come a me è parso, e per le parole d'Alcibiade e per le preghiere di Callia, come di quasi tutti i presenti, a stento s'è piegato a discutere, e mi ha invitato a interrogarlo come disposto a rispondere.

XXXIII. — E allora ho detto: Protàgora, non credere che nel discutere con te io abbia altro scopo, che quello di venire in chiaro di ciò, su cui a me stesso sorgono continuamente dei dubbî. Io penso che Omero dica una cosa assai giusta:

Quando due vanno insieme, ciascuno provvede per l'altro (1),

perchè così ci sentiamo tutti meglio armati ad ogni opera e discorso e disegno. Ove da solo uno pensi, si mette subito in giro a cercare, finchè trovi qualche altro a cui esporre il proprio pensiero e col quale accertarsene. Perciò anch'io ragiono volentieri con te più che con un altro, perchè penso che tu abbia a fondo esaminato così gli altri argomenti, di cui è naturale

(1) Cfr. *Il. X*, 224.

349

che s'occupi un uomo intelligente, come appunto la virtù. E chi altro più di te? Tu non credi solo d'essere eccellente tu stesso, come certi altri, buoni per conto loro, ma incapaci di render tali gli altri; tu invece, come sei buono tu stesso, così puoi render buoni anche gli altri, ed hai tanta fiducia in te, che, dove gli altri nascondono quest'arte, tu te ne fai apertamente il banditore al cospetto di tutti gli Elleni; e preso il nome di sofista, ti sei dichiarato maestro d'educazione e di virtù, e sei stato il primo a credere di poter riscotere per questo una mercede. Come dunque non invitarti a una simile indagine e interrogarti e discuterne con te? Non è possibile. Sicchè io ora desidero nuovamente che delle cose, su cui t'ho interrogato prima, alcune sieno richiamate alla mente da te ed altre sieno esaminate con te. Se non ricordo male, la mia domanda era questa: la saviezza, l'assennatezza, il coraggio, la giustizia, la santità sono cinque nomi d'un'unica cosa, o a ciascuno d'essi sottostà un'essenza ed un oggetto proprio, dotato d'una particolare funzione, cosicchè l'uno non sia come l'altro? Tu dicevi che non erano cinque nomi d'un'unica cosa, ma che ciascuno di essi s'applicava a un particolare oggetto, e tutti indicavano parti di virtù, non già come le parti dell'oro, simili tra loro e col tutto, ma come le parti del viso, dissimili dal tutto di cui son parti e tra loro, e aventi ciascuna una funzione propria. Dimmi se ti sembra anche adesso come allora; e se altrimenti, dichiaralo, perchè non ti farò carico, ove tu ora abbia mutato d'avviso, poichè non mi meraviglierei che tu avessi allora parlato a quel modo per mettermi alla prova.

XXXIV. — Ma io ti dico, Socrate, che sono tutte parti di virtù, e quattro abbastanza simili tra loro; ma che il coraggio è affatto differente dalle altre. E che io dica la verità, lo riconoscerai da questo: che troverai tanti oltremodo ingiusti, empî, dissoluti, ignoranti, e pure estremamente coraggiosi.

Fermo lì, ho detto; questa tua asserzione merita

un esame. I coraggiosi intendi tu che sieno audaci o qualche altra cosa?

Sì, dice, e temerarî anche in imprese a cui i più temono d'avventurarsi.

E dimmi, gli ho chiesto: la virtù è, secondo te, una cosa bella, e perchè tale, tu te ne professi maestro?

Bellissima, ha risposto, se non ho perso il senno.

E bella, dico, in parte e in parte brutta, o tutta bella?

Bella tutta quanto più è possibile.

E sai tu chi sono quei che si tuffano audacemente 350 nei pozzi?

Sì, i marangoni.

Perchè sanno o per altro?

Perchè sanno.

E chi sono audaci nel combattere a cavallo? Gli abili nel cavalcare o gl'inabili?

Gli abili.

E chi a combattere con la pelta? I peltasti o quelli che non sanno maneggiarla?

I peltasti. E in tutto il resto, se è questo, dice, che cerchi, quelli che sanno son più audaci di quelli che non sanno, e più audaci dopo d'aver imparato che prima.

Pure, ho detto, devi aver visto alcuni che, quantunque ignoranti di tutte queste cose, sono pieni di audacia in casi simili?

Certo, dice, ed anche troppo audaci.

Ebbene, codesti audaci sono anche coraggiosi?

Il coraggio, ha risposto, in tal caso, sarebbe una brutta cosa, perchè questi son matti.

Ma che intendi, dunque, ho detto, per coraggiosi?

Non dicevi che fossero gli audaci?

E lo dico anche ora, ha risposto.

Eppure questi, che sono audaci a questo modo, ti paiono non coraggiosi, ma pazzi, mentre prima i più savî erano anche i più audaci, e perchè più audaci più coraggiosi? Sicchè, secondo questo ragionamento, la saviezza sarebbe coraggio?

Ah! no, Socrate, dice; tu non rammenti bene ciò

che ho detto e risposto. Io, domandato da te se i coraggiosi fossero audaci, ho risposto affermativamente; ma se anche gli audaci fossero coraggiosi, non me lo hai chiesto. Se me lo domandavi, t'avrei detto: Non tutti. Io ho ammesso che i coraggiosi sieno audaci, e questa mia ammissione tu non l'hai dimostrata erronea. Poi sei passato a chiarire che quelli che sanno sono più audaci di se stessi e degli altri che non sanno; e con ciò credi d'aver provato che coraggio e saviezza sieno tutt'uno. Di questo passo potrai credere che anche la robustezza sia saviezza. Difatti se, procedendo così, mi chiedessi dapprima se i robusti sieno potenti, io ti direi che sì; e poi, se quelli che sanno lottare sieno più potenti di quelli che non sanno ed anche più potenti di sè, dopochè abbiano imparato a lottare che non prima; ti direi anche di sì; e tu in seguito di queste mie concessioni, servendoti degli stessi argomenti, potresti crederti in diritto di concludere che, secondo la mia concessione, la saviezza è robustezza. Ora, anche in questo caso, io non concedo punto che i potenti sieno robusti, bensì che i robusti sieno potenti. Giacchè a mio avviso, potenza e robustezza non sono la stessa cosa; ma l'una, la potenza, proviene e dalla scienza e dalla follia e dalla passione; la robustezza dalla natura e da una buona educazione dei corpi. Così, anche in quel caso, audacia e coraggio non sono lo stesso; onde accade che i coraggiosi sieno audaci, ma gli audaci non tutti coraggiosi, giacchè l'audacia proviene agli uomini e dall'arte e dalla passione e dalla follia, come la potenza; il coraggio dalla natura e da una buona educazione degli animi.

351

XXXV. — Protàgora, gli ho detto, ammetti tu che degli uomini alcuni vivano bene ed altri male?

Sì.

E ti pare che viva bene chi vive tra molestie e dolori?

No, dice.

E se uno muore dopo aver vissuto piacevolmente, non pare a te che così abbia vissuto bene?

A me, sì.

Dunque il vivere piacevolmente è bene, spiacevolmente male?

Purchè, dice, si viva dilettrandosi di cose belle.

Come, Protàgora? Non chiami anche tu, come tanti, cattive certe cose piacevoli e buone certe cose spiacevoli? Io voglio dir questo: se sieno cattive in quanto sono piacevoli, senza badare agli effetti che ne provengono; e d'altro lato parimenti, se non chiami cattive le cose dolorose soltanto perciò che sono dolorose.

Non so, dice, Socrate, se devo risponderti senza distinguere, così come tu mi domandi, che le cose piacevoli son tutte buone e le dolorose cattive. Tuttavia, per riguardo non solo a questa risposta, ma a tutta intera la mia vita, mi sembra più sicuro rispondere che tra le cose piacevoli alcune non sono buone, tra le dolorose alcune non sono cattive, mentre altre lo sono, e che c'è una terza specie di cose indifferenti, non cattive nè buone.

E piacevoli, ho detto, non chiami tu quelle che partecipano del piacere o ne producono?

Senza dubbio, ha risposto.

Voglio dunque dir questo: se in quanto sono piacevoli non sieno buone; ti domando insomma se il piacere in se stesso non sia un bene.

Esaminiamolo, dice, Socrate, come tu ripeti ogni volta; e se l'esame ci porta a questa conclusione, e piacevole e bene ci risultano la stessa cosa, ne converremo; se no, allora ne discuteremo.

E vuoi, gli dico, dirigere tu la ricerca o che la diriga io?

È giusto, dice, che la diriga tu; sei stato tu a iniziare il discorso.

Ora, ho detto, non potremo venirne in chiaro per 352 questa via? Come, per esempio, se dall'aspetto esteriore d'un uomo si volesse giudicare della sua salute o in genere della sua attitudine a qualche fatica corporale, dopo d'averne vista la faccia e le mani gli si direbbe: « Orsù, spogliati e mostrami pure il petto e

la schiena, affinché io t'osservi meglio»; così, anch'io desidero qualche cosa di simile per questa ricerca. Poichè ho conosciuto la tua opinione a proposito del bene e del piacere, sento il bisogno di dirti: Orsù, Protàgora, scoprimi anche questo lato della tua mente: che cosa pensi tu della scienza? Pensi di questa anche tu come la maggior parte degli uomini, o altrimenti? I più stimano a un dipresso che la scienza non abbia nè forza nè capacità di guidare o di governare; e non solo non la ritengono tale, ma, pure essendoci spesso in un uomo la scienza, non credono che sia essa che lo governi, ma sia invece qualche altra cosa: ora l'ira, ora il piacere, ora il dolore, talvolta l'amore, spesso la paura, facendosi addirittura della scienza il concetto come d'una schiava, trascinata in qua e in là da tutte le passioni. Orbene, sei anche tu di questo avviso, o ti pare che la scienza sia una cosa bella e capace di dominar l'uomo, e che, ove uno conosca il bene ed il male, non possa esser vinto da nessuna cosa tanto da condursi altrimenti da quello che la scienza gli ordini, ma basti l'intelligenza a sorreggere l'uomo?

A me sembra che non solo sia come tu dici, Socrate, ma che per me, più che per ogni altro, sia brutto non affermare che la saviezza e la scienza sono ciò che v'ha di più alto tra le cose umane.

E dici, ho risposto, una cosa bella e vera. Sai però che i più degli uomini non credono nè a me nè a te, ma sostengono che molti, pur conoscendo il meglio, pur potendo seguirlo, non vogliono, ma fanno tutt'altro; e a quanti n'ho domandato la causa, tutti mi hanno risposto che quelli, che così fanno, lo fanno perchè vinti o dal piacere o dal dolore o da qualche altra di quelle passioni a cui accennavo or ora.

E c'è, dice, tante altre cose, Socrate, in cui la gente non vede giusto.

E allora provati con me a persuaderla e ad insegnarle che cosa sia questo esser vinti dai piaceri, come dicon loro, e non fare perciò il meglio, sebbene lo conoscano. Giacchè forse, se diciam loro: Non avete

ragione, amici, ma v'ingannate; ci domanderebbero: «Protágora e Socrate, se questo che capita non è esser vinti dai piaceri, che cosa è mai, e che cosa voi affermate che sia? Ditecelo».

E perchè dovremmo, Socrate, indagare l'opinione del volgo, che suol dire ciò che gli salta in mente?

Credo, ho risposto, che questo possa avere qualche valore per trovare in che relazione il coraggio sia con le altre parti della virtù. Se dunque ti pare di doverti attenere a quel che si diceva or ora: che fossi io a dirigere la ricerca per la via che credo la meglio adatta a chiarire il problema, seguimi; ma se non vuoi, se preferisci, io lascio stare.

Ma, dice, hai ragione, e continua pure come hai cominciato.

XXXVI. — Ebbene, daccapo, ho detto, se ci domandassero: «Che cosa affermate voi che sia questo che noi dicevamo esser vinti dai piaceri?», io per me direi loro: Sentite; giacchè io e Protágora ci proveremo a spiegarvelo. Non dite voi forse, amici, che in simili casi vi accade questo: che, per esempio, spesso, vinti dai cibi, dalle bevande, dalla venere, cose certo piacevoli, pur conoscendo che son cattive, nondimeno vi ci abbandonate?

Direbbero di sì.

E allora io e tu domanderemmo loro di nuovo: Ma sotto qual rispetto dite voi che sono cattive? Forse, perchè, nel momento, esse recano quel tale piacere e sono gradevoli, o perchè in seguito cagionano malattie e preparano povertà e tanti altri mali simili? Ovvero, quand'anche in seguito non cagionassero nulla di simile e facessero godere soltanto, sarebbero egualmente cattive, perciò che esse, per qualsiasi ragione e comunque, fanno godere? Crediamo noi, Protágora, che darebbero una risposta diversa da questa: che non sono dei mali per il piacere momentaneo che procurano, ma per gli effetti che ne seguono, malattie e simili?

Certo, dice Protágora, io credo che la gente risponderebbe così.

Sicchè, cagionando malattie, cagionano dolori, e cagionando povertà, cagionano dolori? Ne converrebbero, credo.

Protàgora ha assentito.

Sicchè, amici, pare a voi che, come affermiamo io e Protàgora, questi non per altro sono de' mali, se non perchè si risolvono in dolori e ci privano d'altri piaceri? Ne converrebbero?

354

E in questo entrambi ci siam trovati d'accordo.

Ora, se invece domandassimo loro: Voi, amici, i quali dite che ci sono dei beni dolorosi, non volete forse accennare a cose di questo genere: per esempio, agli esercizi ginnastici, alle spedizioni militari, alle cure fatte dai medici mediante bruciature, tagli, farmaci, digiuni, di cui dite che son cose buone, ma dolorose? Non ne converrebbero?

Certamente.

Ma queste cose le dite voi buone forse perchè nel momento cagionano strazî e dolori gravissimi, o perchè in seguito ne provengono sanità, benessere fisico, salvezza delle città, dominio sugli altri e ricchezze? Ne converrebbero, secondo me.

Ha detto di sì.

E queste cose son forse beni per altro motivo, o solo perchè si risolvono in piaceri e riescono ad allontanare e stornare delle sofferenze? O avete di mira qualche altra cosa, all'infuori dei piaceri e dei dolori, a cui guardando, voi dite che sono dei beni? Risponderebbero di no, io credo.

Pare anche a me, dice Protàgora.

Sicchè voi correte dietro al piacere come ad un bene, e fuggite il dolore come un male?

Certo.

Questo dunque voi ritenete che sia male, il dolore, e bene il piacere, giacchè il godimento stesso allora lo chiamate male, quando vi priva di piaceri maggiori di quelli che esso ha in sè, o vi cagiona dolori più gravi dei piaceri che racchiude. Poichè, se chiamate male il godimento stesso o per qualche altro rispetto

o avendo di mira qualche altra cosa, dovrete pur dircelo; ma non potrete.

Non credo neppur io, dice Protàgora.

E quanto al soffrire non si verifica forse lo stesso? Non dite forse che il soffrire stesso è un bene, quando o allontana dolori più gravi di quelli che esso racchiude, o procura piaceri maggiori dei dolori? Poichè, se nel chiamar bene lo stesso soffrire, avete di mira qualche cosa diversa da ciò che dico io, indicatcela; ma non l'avete.

E Protàgora: Hai ragione.

Se dunque, ho detto, voi, amici, mi domandaste nuovamente: «Ma perchè mai insisti tanto e in tanti modi su questo punto?», io risponderei: Perdonatemi. In primo luogo non è facile dimostrare che cosa mai sia questo che voi dite: lasciarsi sopraffare dai piaceri; e poi è di qui che dipende la soluzione del problema. Però voi siete ancora in tempo di ritrattarvi, se mai avete qualche argomento per dire che il bene è di- 355 verso dal piacere, o il male diverso dal dolore; o vi basta il vivere piacevolmente la vita senza dolori? Se vi basta, e non potete dire che ci sia altro bene o altro male se non quello che termina in piacere o in dolore, sentite ciò che ne segue. Io vi dichiaro che, se le cose stanno così, diventa ridicolo il dire, come voi dite, che spesso l'uomo, conoscendo che il male è male, pure lo fa, sebbene possa non farlo, indotto e sopraffatto dai piaceri; e poi al contrario dite che l'uomo, conoscendo il bene, non vuol farlo a cagione dei piaceri momentanei, vinto da questi.

XXXVII. Che questo discorso sia ridicolo, apparirà evidente, se non ci serviamo più di parecchi vocaboli: piacevole e doloroso, buono e cattivo; ma, poichè s'è visto che questi si riducono a due, li designiamo con due soli nomi, dapprima con quelli di bene e male, e poi di nuovo con quelli di piacevole e doloroso. Posto ciò, diremo che l'uomo, conoscendo che il male è male, pure lo fa. E se uno ci domanda: «Perchè?», diremo: Vinto. E l'altro: «Da che?». Noi non gli

potremo rispondere: Dal piacere, poichè questo ha scambiato il suo nome con quello di bene; gli dobbiamo invece rispondere dicendo: Vinto... «Da che?», domanderà. Dal bene, diremo, per Zeus. E se chi interroga è un canzonatore, scoppierà in una risata e dirà: «È davvero ridicolo che qualcuno, come dite, faccia il male sapendo che è male, mentre non è costretto a farlo, sopraffatto dal bene. Forse», dirà, «il bene non merita, o merita, di vincerla in voi sul male?» E noi certo gli risponderemo che non merita, giacchè altrimenti non peccherebbe colui di cui diciamo che si lascia vincere dai piaceri. «E in che», forse ci chiederà, «i beni sono inferiori ai mali o i mali inferiori ai beni? Forse in altro che in quanto gli uni sieno maggiori e gli altri minori, o gli uni più numerosi e gli altri meno?» E noi non potremo rispondergli se non così. «È chiaro dunque», dirà, «che per voi codesto lasciarsi vincere significa sobbarcarsi a mali maggiori in cambio di beni minori». E fin qui per questa via. Ed ora scambiamo nuovamente i vocaboli di bene e male in quelli di piacevole e doloroso, e diciamo che l'uomo fa... allora si diceva: ciò che è male, ora diremo: ciò che è doloroso, pur sapendo che è doloroso, sopraffatto da ciò che è piacevole e che, s'intende, non merita di vincere. Ma in che può consistere l'inferiorità del piacere rispetto al dolore, se non nel loro vicendevole eccesso o difetto, vale a dire nell'essere l'uno rispetto all'altro maggiore o minore, più copioso o più scarso, più intenso o meno? Che se qualcuno obietasse: «Ma c'è gran differenza, Socrate, tra il piacere immediato e il piacere e il dolore futuro», In altro forse, gli risponderai, che nel piacere e nel dolore? Difatti non è possibile in altro. Ma come uno che sappia pesare, tu, messi insieme i piaceri da una parte e i dolori dall'altra, e aggiunto nella bilancia il prossimo e il remoto, di' da qual parte trabocchi. Se peserai piaceri contro piaceri, saranno da eleggere i maggiori sempre e i più numerosi; se dolori contro dolori, i men numerosi e i più lievi; se piaceri contro dolori, ove questi sieno

superati da quelli o i vicini dai lontani o i lontani dai vicini, si deve fare quell'azione in cui ciò si verifici; non farla, se i piaceri sieno superati dai dolori. O che non sia così, amici miei? E so bene che non potrebbero rispondere altrimenti.

Ed anch'egli ne ha convenuto.

Dunque, se è così, rispondete a questo, dirò. Le medesime grandezze non vi paiono maggiori da vicino e minori da lontano, o no?

Direbbero di sì.

E così parimenti le cose grosse e le molte? E le voci d'eguale intensità più forti da presso, più deboli da lontano?

Lo ammetterebbero.

Ora, se il nostro operar bene e la nostra felicità dipendessero dal preferire le maggiori lunghezze e dal fuggire ed evitare le piccole, come potremmo assicurare la salvezza della nostra vita?, affidandoci all'arte del misurare, o all'apparenza delle cose? O questa c'indurrebbe in errore, e ci farebbe spesso mutar di parere circa le stesse cose e pentirci, così nelle azioni come nella scelta del grande e del piccolo; mentre l'arte del misurare sfaterebbe codesta apparenza, e, mostrandoci la verità, acchetterebbe l'anima, salda nel vero, e salverebbe la nostra vita? Non converrebbero essi, di fronte a ciò, che è l'arte del misurare quella che ci salva, o un'altra?

L'arte del misurare, certo.

E se la salvezza della vita dipendesse dalla scelta del dispari e del pari, quando si dovesse scegliere con sicurezza il più e quando il meno, comparando sia ciascuno con se stesso, sia l'uno con l'altro, stieno pure vicino o lontano; che cosa potrebbe salvare la nostra vita? Non forse la scienza? E non forse una scienza del misurare, che s'occupa dell'eccesso e del difetto? E poichè qui si tratta di dispari e di pari, potrebbe forse essere altra che l'aritmetica? Ne converrebbero quei nostri interlocutori, o no?

E anche a Protàgora è parso che non potessero sconvenirne.

E sia, amici; ma poichè c'è parso che la salvezza della nostra vita dipenda dalla retta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno, del maggiore e del minore, del più lontano e del più vicino, non vi pare in primo luogo che consista nel misurare, essendo una ricerca di eccedenza e di difetto e d'uguaglianza reciproca?

Ma è necessario.

E poichè è misuratrice, è per necessità arte e scienza. Assentiranno.

Quale arte e scienza sia, lo vedremo un'altra volta; ma che sia scienza, è quanto basta alla dimostrazione che io e Protàgora dobbiamo fare per rispondere alla vostra domanda. Se ve ne rammentate, allorchè noi due eravamo d'accordo che non ci è nulla di più potente della scienza, ma che questa, dovunque entri, vince sempre e il piacere ed ogni altra passione, voi ci avete mossa una domanda. Voi sostenevate che il piacere molte volte vince anche l'uomo che sa; e poichè noi due non ne convenivamo, voi ci avete chiesto: «Ma, Protàgora e Socrate, se questo fatto non è esser vinti dal piacere, che cosa è mai, e che cosa dite che sia? Spiegatecelo». Ebbene, se in quel momento vi avessimo risposto che è ignoranza, avreste riso di noi; ora invece, se ridete di noi, riderete anche di voi stessi. Difatti voi stessi avete confessato che quelli che peccano nella scelta dei piaceri e dei dolori — vale a dire dei beni e dei mali — peccano per difetto di scienza; e non solo di scienza, ma anche, come avete ammesso or ora, d'una scienza misuratrice. Ora, un'azione, in cui si pecca per difetto di scienza, è un'azione — lo sapete anche voi — che si fa per ignoranza. Sicchè l'esser vinti dal piacere non è che la maggiore delle ignoranze. E di questo Protàgora che è qui dice d'esser medico, e con lui Pródico ed Ippia. Ma voi, perchè credete che sia tutt'altro che ignoranza, non andate voi stessi nè mandate i vostri figliuoli da questi maestri della scienza, da questi sofisti, quasi che sia materia che non si possa insegnare; ma solleciti del vostro danaro e non disposti

a darlo a costoro, vi regolate assai male e nel vostro interesse e in quello della città.

XXXVIII. — Ecco ciò che avremmo risposto alla gente. 358

Ora poi, insieme con Protàgora, mi rivolgo a voi, Ippia e Pródico — perchè il discorso proceda in comune — e vi domando se vi pare che io abbia detto il vero o il falso.

E tutti hanno affermato con calore che avevo ragione.

Convenite dunque, ho detto, che il piacere è bene, il dolore male. E, per carità, mi si risparmino le sottili distinzioni del nostro Pródico. Chiamalo pure piacere, diletto, giocondità, scegli dondechessia e comunque il vocabolo che più ti piace, mio ottimo Pródico, e rispondi con esso alla mia domanda.

Pródico, ridendo, ha assentito, e così gli altri.

Ebbene, ho soggiunto, che rispondete, amici miei, a questa mia domanda? Tutte le azioni dirette a procurarci una vita scevra di dolori e piacevole, non son forse belle [e utili]? E l'azione bella non è anche buona e utile?

Lo hanno ammesso.

Se dunque, ho detto, il piacere è bene, non ci sarà nessuno, il quale, sapendo o credendo di sapere che ci sono delle cose migliori di quelle che egli fa, e potendo farle, faccia poi quel che fa, potendo far meglio; e l'essere schiavo di sè non è che ignoranza, come l'esser padrone di sè non è che sapienza.

Tutti hanno approvato.

E che? L'ignoranza non dite voi che consiste supergiu nell'avere un'opinione falsa e nell'ingannarsi nelle cose di gran conto?

E anche di ciò han convenuto tutti.

Dunque, ho detto, ai mali, non è vero?, nessuno va incontro volontariamente, nè a quelli che crede mali; e non è, pare, nella natura umana il volere andare incontro a ciò che si reputa male invece che al bene; e

quando uno sia costretto a scegliere tra due mali, nessuno sceglierà il maggiore, potendo scegliere il minore?

E tutti hanno assentito.

Ed ora, ho detto, c'è qualcosa che chiamate timore e paura? e nel senso che l'intendo io? Parlo con te, Pródico. Io intendo con ciò l'attesa d'un male, sia che questo lo chiamate timore, sia che lo chiamate paura.

Protágora ed Ippia si son trovati d'accordo che questo appunto fosse paura e timore. Pródico però ha osservato: Timore, sta bene; paura, no.

Ma, Pródico, ho detto, questo non importa; piuttosto quest'altro. Se è vero quel che s'è detto, ci sarà mai chi vorrà andare incontro alle cose che teme, potendo andare incontro a quelle che non teme? O è impossibile dopo le nostre conclusioni precedenti? Giacchè quel ch'egli teme s'è convenuto ch'egli lo ritenga male; e che a quello che ritiene male, nessuno voglia andare incontro, o prenderselo spontaneamente.

E anche in questo hanno consentito tutti.

359 XXXIX. — Ed ora, ho detto, Pródico ed Ippia, premesso ciò, che il nostro Protágora si difenda, e giustifichi di fronte a noi la sua risposta precedente, non già quella prima, quando ha affermato che delle cinque parti della virtù nessuna era come le altre, ma ognuna aveva una funzione propria; non accenno a questo, ma a ciò che ha detto dopo, giacchè dopo ha affermato che quattro, sì, sono suppergiù simili tra loro, ma una, il coraggio, è assai diversa da tutte le altre, come avrei potuto riconoscere da questa prova. « Tu troverai, Socrate, ha detto, uomini quanto mai empî, ingiusti, dissoluti, ignoranti, e nondimeno coraggiosissimi, donde t'avvedrai che il coraggio è ben diverso dalle altre parti della virtù ». Ed io lì per lì son rimasto sorpreso della sua risposta, ma molto più dopo d'averne trattato con voi. Sicchè io allora gli ho chiesto se chiamasse audaci i coraggiosi. Ed egli mi ha risposto: « E temerari anche ». Ti rammenti, ho soggiunto, Protágora, d'aver risposto così?

Ed egli: Sì.

Orsù, ho detto, spiegaci di fronte a che cose tu dici

temerari i coraggiosi? Forse di fronte alle stesse cose dei vili?

No, dice.

E allora di fronte ad altre?

Certo.

E i vili non vanno forse incontro alle imprese sicure, i coraggiosi alle temibili?

Così dice la gente, Socrate.

È vero, ho detto; ma non domando questo; bensì di fronte a che cose dici tu che i coraggiosi sieno temerari? Alle temibili, stimando che sieno temibili, o a quelle che non sono tali?

Ma questo, dice, da' tuoi ragionamenti d'or ora s'è dimostrato impossibile.

Anche questo, ho detto, è vero; cosicchè se la dimostrazione è ben riuscita, nessuno va incontro a ciò che crede temibile, poichè s'è visto che il riuscire inferiore a se stesso (1) è ignoranza.

Ne ha convenuto.

Ma tutti invece vanno incontro a cose che ritengono sicure, così i vili come i coraggiosi; e sotto questo riguardo i vili e i coraggiosi vanno incontro alle stesse cose.

Eppure, Socrate, sono affatto opposte, egli ha detto, le cose a cui vanno incontro i vili e i coraggiosi. Ecco: gli uni vogliono andare in guerra, gli altri no.

Ma l'andarci è bello o brutto?

Bello, dice.

Dunque, se è bello, è, come s'è visto, anche buono, perchè abbiamo convenuto che tutte le azioni belle son buone.

È vero, dice, ed io son sempre dello stesso avviso.

Ed è giusto, ho detto; ma chi, secondo te, son quelli che non vogliono andare in guerra, mentre l'andarci è pure una cosa bella e buona? 360

I vili, ha risposto.

Ma se è cosa bella e buona, ho detto, è anche piacevole?

(1) Cioè l'ingannarsi su ciò che è o non è da temere.

Lo abbiamo almeno ammesso, dice.

Sicchè i vili, ho detto, pur conoscendolo, non vogliono andare incontro a ciò che è più bello, più buono e più piacevole?

Ma, ha risposto, se conveniamo anche di questo, distruggiamo d'un colpo i nostri accordi precedenti.

E il coraggioso, invece? Non va egli incontro a ciò che è più bello, più buono e più piacevole?

È necessario, dice, ammetterlo.

Dunque, insomma, i coraggiosi, quando temono, temono non brutti timori, nè ardiscono ardimenti brutti?

È vero, dice.

E se non brutti, dunque belli?

Ne ha convenuto.

E se belli, anche buoni?

Sì.

Mentre all'opposto i vili, gli audaci, i pazzi temono brutti timori e ardiscono brutti ardimenti?

Lo ha ammesso.

E codesti brutti e cattivi ardimenti li ardiscono forse per altra ragione, fuorchè per ignoranza e per insipienza?

Così è, dice.

O dunque, quello per cui i vili son vili lo chiami viltà o coraggio?

Viltà, certo.

E non ci sono apparsi vili per l'ignoranza di ciò che è temibile?

Senza dubbio.

Per questa ignoranza dunque son vili?

Sì.

E quello per cui son vili, è viltà, secondo te?

Lo ha ammesso.

Dunque l'ignoranza delle cose temibili e non temibili è, pare, viltà?

Ha fatto un cenno affermativo.

Ma, ho detto, il coraggio è l'opposto della viltà?

Sì.

Cosicchè la conoscenza delle cose temibili e non temibili è l'opposto dell'ignoranza di queste cose?

E qui ancora ha accennato di sì.

E l'ignoranza di queste cose è viltà?

Questa volta ha fatto appena un cenno d'assenso.

E però coraggio è la scienza delle cose temibili e non temibili, che è l'opposto dell'ignoranza di queste cose?

Ma qui non ha voluto far più nemmeno un cenno d'assenso e ha taciuto.

Ed io: Oh! come, Protàgora? Non rispondi nè sì nè no alle mie domande?

Prosegui pure per conto tuo, dice.

Sì, dico, ma dopo averti rivolto un'ultima domanda: se, cioè, ti paia, come prima, che ci sieno uomini ad un tempo ignorantissimi e coraggiosissimi.

Mi pare, dice, che sia un puntiglio il tuo che debba esser io a risponderti. Ebbene, voglio contentarti e dirti che, dopo quanto s'è convenuto, mi sembra impossibile.

XL. — No, davvero, ho risposto, io non ti fo tutte queste domande, se non per il desiderio d'indagare quel che concerne la virtù e che cosa essa sia, la virtù. Io so che, chiarito questo, diverrebbe più che mai manifesto 361 quello su cui io e tu abbiamo discorso così a lungo, io sostenendo che la virtù non si possa insegnare, e tu che si possa. E mi pare che l'esito di questi discorsi, se fosse un uomo, dovrebbe accusarci e deriderci, e se acquistasse la parola, dirci: « Bei tipi siete, Socrate e Protàgora! Tu, Socrate, che sostenevi da principio che la virtù non si possa insegnare, ora ti affanni a contraddirti, ingegnandoti di dimostrare che ogni cosa è scienza: la giustizia, l'assennatezza, il coraggio, che è poi la miglior via per provare che la virtù si possa insegnare. Giacchè se essa fosse qualcos'altro che scienza, come voleva Protàgora, evidentemente non si sarebbe potuta insegnare; mentre se ora parrà che sia in tutto e per tutto scienza, come tu, Socrate, pretendi, sarà davvero sorprendente che non si possa insegnare.

D'altra parte Protágora, il quale allora partiva dal supposto che si potesse insegnare, ora par che si sforzi di provare al contrario come quasi quasi la virtù sia tutto, fuorchè scienza, che sarebbe l'ipotesi men favorevole, perchè si potesse insegnare ». Perciò io, Protágora, osservando questo terribile rimescolio d'asserzioni, mi struggo dal desiderio di vederci chiaro, e vorrei che potessimo penetrarvi addentro e intendere che cosa sia la virtù, e quindi riesaminare se si possa o no insegnare, perchè anche nella ricerca non ci abbia spesso a ingannare e sviare quell'Epimeteo, come a detta tua ci trascurò nella distribuzione. Anche nel mito Prometeo m'è piaciuto più d'Epimeteo; e seguendo lui e provvedendo a tutta la mia propria vita, mi occupo con ardore di questi argomenti; e se tu volessi, come dicevo anche da principio, sarei ben contento di esaminarli insieme con te.

E Protágora: Socrate, io lodo la tua premura e il tuo modo di condurre la discussione. Non credo in tutto il resto d'essere un cattivo uomo e men d'ogni altro invidioso, poichè anche di te ho già detto a molti che, tra quanti ho avuto occasione d'avvicinare, stimo te a preferenza d'ogni altro, e moltissimo tra quelli della tua età; e dico che non sarei punto sorpreso, se tu dovessi riuscire uno degli uomini illustri per sapienza. Di questi argomenti ragioneremo a fondo di nuovo, quando ti piaccia; ora è tempo d'attendere ad altro.

362

Ma, ho detto, così faremo, se ti pare. Anche per me è tempo d'andare per quella faccenda di cui t'accennavo, e non son rimasto che per far piacere al bel Callia.

E, scambiate queste parole, ce ne andammo.
